Theologische Bibliothek.

Handbuch
der
katholischen Liturgik.

Von

Dr. Valentin Thalhofer,
päpstlichem Hausprälaten, Dompropst und Professor der Theologie in Eichstätt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Handbuch

der

katholischen Liturgik.

Von

Dr. Valentin Thalhofer,
päpstlichem Hausprälaten, Dompropst und Professor der Theologie in Eichstätt.

Zweiter Band.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1890.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort des Verfassers.

Veranlaßt durch vielseitige Anfragen bezüglich des Erscheinens einer Fortsetzung meines Handbuches der Liturgik, übergebe ich vorläufig die erste Abtheilung des zweiten Bandes der Oeffentlichkeit. Diese erste Abtheilung enthält den wichtigsten Theil der speciellen Liturgik, nämlich die Erklärung der Liturgie des heiligen Meßopfers. Sehnlichst hatte ich gewünscht, gleichzeitig auch die Erklärung der Liturgie des Stundengebetes, der Sacramente, der Sacramentalien und des Kirchenjahres veröffentlichen und so mein Handbuch der Liturgik zum Abschluß bringen zu können; allein drückende Nervenleiden, die seit längerer Zeit auf mir lasten, haben mir dies um so mehr unmöglich gemacht, als ich im Jahre 1889 auch noch die 5. Auflage meiner Psalmenerklärung besorgen mußte. Doch hoffe ich, mit Gottes Hilfe in nicht allzu ferner Zeit auch die zweite Abtheilung des zweiten Bandes veröffentlichen und damit das ganze Werk vollenden zu können. Bis dahin bitte ich um Geduld, sowie ich auch um freundliche Nachsicht bezüglich der mancherlei Mängel bitten muß, welche man etwa an der vorliegenden Meßerklärung finden wird. Es fiel mir besonders schwer, in derselben dem erbaulich-ascetischen Moment weniger, als ich wünschte, Rechnung tragen zu können; allein um die ganze specielle Liturgik in einem (dem zweiten) Bande unterbringen zu können, mußte ich mich möglichster Kürze befleißen, worin auch der Grund liegt, warum ich im Contexte sehr häufig Parenthesen gebrauchte, durch welche die Darstellung mitunter schwerfälliger geworden ist. Vielleicht hätte ich „das Geschichtliche" kürzer behandeln sollen, was ich aber aus dem Grunde nicht thun wollte, weil gerade der Einblick in die geschichtliche Entwicklung der Meßliturgie für deren richtiges Verständniß höchst belangreich ist (vgl. Bd. I. S. 7).

Die vielen Hunderte meiner ehemaligen Zuhörer, sowie die anderen Priester, welche etwa meine Meßerklärung benützen werden, bitte ich recht dringlich, sie mögen mich in ihr Memento ad altare einschließen, und verspreche ihnen, daß ich meinerseits das Gleiche auch für sie thun werde.

Eichstätt, am Feste der Apostel Simon und Judas 1890.

Der Verfasser.

Vorwort des Herausgebers.

Die von dem Herrn Verfasser dieses Handbuches gehegte und oben ausgesprochene Hoffnung, mit Gottes Hilfe in nicht allzu ferner Zeit das ganze Werk vollenden zu können, ging leider nicht in Erfüllung. Wie eine von mir veröffentlichte Lebensskizze näher angibt (Kempten 1892), starb Dr. Thalhofer an einer Lungenentzündung den 17. September 1891 in seinem Heimatorte Unterroth bei Ulm, nachdem er noch die Erklärung des kirchlichen Stundengebetes bis zum Officium defunctorum druckfertig gestellt hatte. Laut Testament wurde ich in den Besitz sämmtlicher Handschriften des Verstorbenen gesetzt und beabsichtigte nur, einstweilen die Erklärung des Stundengebetes dem Drucke zu übergeben und die liturgische Erörterung der heiligen Sacramente und Sacramentalien sowie die Lehre vom Kirchenjahr in einer fernern Abtheilung zu behandeln; auf besondern Wunsch der Verlagshandlung aber ließ ich den Abriß dieser letzten Abschnitte (S. 509 bis Schluß), welchen der selige Verfasser seinen Zuhörern in Eichstätt in die Feder dictirt hatte, mit wenigen Zusätzen noch zum Abdruck bringen. Ich konnte diesem Wunsche um so leichter nachkommen, als der Herr Verfasser denselben Rath ertheilt hatte und in diesem Dictate noch unmittelbar, wenn auch in gedrängter Form, selbst zu dem Leser redet. Eine ausführlichere Behandlung dieser letzten Theile kann folgen, wenn Zeit und Gelegenheit sich ergibt.

München, den 16. März 1893.

Dr. Andreas Schmid,
Universitätsprofessor und Director des Georgianums.

Inhaltsverzeichniß

des zweiten Bandes.

Specielle Liturgik.

Einleitung.

Erste Abtheilung.

Die Liturgie des heiligen Meßopfers.

Erster Abschnitt.

Verschiedene Namen, Wesen und centrale Stellung des eucharistischen Opfers, die Früchte seiner Darbringung und ihre Zuwendung, private Vorbereitung des Celebrans auf die Opferfeier.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der jetzigen römischen Meßopferliturgie.

Erstes Hauptstück.

Die Katechumenenmesse oder die öffentliche und gemeinsame, vorwiegend didaktische Vorbereitung auf die Opferfeier.

Zweites Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Oblation und Opfer.

Drittes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Opfermahl (Communion).

Viertes Hauptstück.

Schluß der eucharistischen Opferfeier.

Fünftes Hauptstück.

Von den verschiedenen Arten der Messen, sowie von den Stunden und der Zahl ihrer Feier.

Zweite Abtheilung.

Die Liturgie des kirchlichen Stundengebets.

Erster Abschnitt.

Wesen, Namen, Geschichte des kirchlichen Stundengebets und Verpflichtung zu demselben.

Zweiter Abschnitt.

Von den Bestandtheilen des liturgischen Stundengebets im allgemeinen.

Dritter Abschnitt.

Von einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

Dritte Abtheilung.

Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien.

Erster Abschnitt.

Von den heiligen Sacramenten.

Zweiter Abschnitt.

Von den heiligen Sacramentalien.

Vierte Abtheilung.

Das Kirchenjahr.

Specielle Liturgik.

Einleitung.

§ 1.

Begriff und Eintheilung der speciellen Liturgik.

1. Wir haben (Bd. I. S. 1) die katholische Liturgie, welche Gegenstand der katholischen Liturgik ist, definirt als die Gesammtheit jener sinnenfälligen Thätigkeiten oder Handlungen (ἔργα), welche in der Kirche Gottes auf Erden von hierarchischen Personen als den ordinirten Organen und sichtbaren Stellvertretern Christi, des himmlischen Hohenpriesters oder Liturgen, für die Gläubigen (λαός = λεώς, wovon λεῖτον) und im engsten Zusammenschluß mit ihnen als religiöser Dienst vor Gottes Majestät (Gottesdienst) nach den kirchlich fixirten Normen vollzogen werden (λειτουργεῖν); anders ausgedrückt: als **gottes**dienstliches Thun Christi des unsichtbaren mittlerischen Hauptes durch sichtbare Stellvertreter für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach Maßgabe der kirchlichen Normen (λειτουργεῖν τῷ θεῷ καὶ τῷ λαῷ αὐτοῦ; II. Chron. 35, 3).

2. Nachdem in der allgemeinen Liturgik der Begriff „Liturgie" im katholischen Sinne eingehend entwickelt, sodann von den Cultformen im allgemeinen, hierauf von jenen einzelnen liturgischen Handlungen und anderweitigen Cultformen des nähern gehandelt worden, welche durch die ganze Liturgie hin bei verschiedenen Cultacten wiederkehren und insofern allgemeiner Natur sind, ist es nunmehr Aufgabe der speciellen Liturgik, die einzelnen zusammengehörigen Reihen (bei den Griechen ἀκολουθίαι genannt) von liturgischen Handlungen wissenschaftlich darzustellen, nämlich den Gesammtritus der eucharistischen Opferfeier, des liturgischen Stundengebetes, sowie der liturgischen Gnadenspende in Sacramenten und Sacramentalien; schließlich muß dann auch eingehend vom Kirchenjahr (vgl. Bd. I. S. 166 ff.) gehandelt werden, dessen Lebenspulse im heiligen Meßopfer und im Stundengebete schlagen und welchem früherhin, wie theilweise noch jetzt, auch die feierliche Spendung der Sacramente und Sacramentalien organisch eingegliedert war (Bd. I. S. 31). Füglich behandeln wir daher das Kirchenjahr erst nach dem heiligen Meßopfer, dem Stundengebet, den Sacramenten und Sacramentalien, durch welche allzumal das liturgische Jahr erst seine Weihe erhält, zum heiligen Jahre wird.

3. So ergeben sich für die specielle Liturgik vier größere Abtheilungen, nämlich:

I. Die Liturgie des heiligen Meßopfers als des Cultactes κατ᾽ ἐξοχήν;

II. Die Liturgie des sich enge an die Opferfeier anschließenden kirchlichen Stundengebetes (Brevier);

III. Die Liturgie der Sacramente und Sacramentalien, deren Gnadenquell das im heiligen Meßopfer perennirende Kreuzesopfer ist;

IV. Das Wesen und die Form (Gestalt) des Kirchenjahres.

Ueber die verschiedenen Gliederungen der speciellen Liturgik seitens anderer Schriftsteller der Neuzeit haben wir uns schon Bd. I. S. 27—30 beurtheilend ausgesprochen.

Erste Abtheilung.

Die Liturgie des heiligen Meßopfers.

Erster Abschnitt.

Verschiedene Namen, Wesen und centrale Stellung des eucharistischen Opfers, die Früchte seiner Darbringung und ihre Zuwendung, private Vorbereitung des Celebrans auf die Opferfeier.

§ 2.

Von den wichtigeren Namen der kirchlichen Opferfeier.

1. Nicht bloß bei Griechen und Römern, sondern auch bei den Hebräern begegnen wir bekanntlich unter den verschiedenen Bezeichnungen für Opfer und opfern keiner einzigen, die einen tiefern Einblick in das eigentliche, innerste Wesen des Opfers gewähren würde, vielmehr bewegen sich dieselben zumeist in der Aeußerlichkeit, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil das Opfer als die centralste gottesdienstliche Handlung auch schon auf vorchristlichem Standpunkt mysteriöser Natur und darum sein Wesen begrifflich schwer zum Ausdruck zu bringen war [1].

Das Opfer, welches auf dem Altare der Christen dargebracht wird, ist die gnadenvolle Erfüllung aller vorchristlichen Opfer und beschließt, wie als Opferact, so als Opfermahl die tiefsten übernatürlichen Mysterien in sich, welche den menschlichen Geist und die menschliche Sprache hoch überragen; kein Wunder daher, daß wir gleich von Anfang an unter den Christen des Orients und Occidents keine Bezeichnung für das Opfer ihrer Altäre treffen, welche dessen innerstes Wesen prägnant zum Ausdruck brächte, wohl aber viele, die einzelne Eigenschaften desselben ausdrücken oder Einblick in die Art seiner Darbringung gewähren. Die wichtigeren Namen, welche schon in ältester Zeit unter den Griechen im Gebrauch waren, sind: κλάσις τοῦ ἄρτου (Act. 2, 42), δεῖπνον κυριακόν (I Cor. 11, 20), εὐλογία (I Cor. 10, 16) und besonders häufig schon bei den ältesten Vätern (Ignatius, Justin, Origenes, Irenäus) εὐχαριστία, dann λειτουργία (Act. 13, 2; Clem. rom. I Cor. 44, 3; Constit. apost. VIII, 6), προσφορά (Clem. Alex.), θυσία (Constit. apost. II, 57), μυστήριον (Clem. Alex.), τελετή (Origen.) und σύναξις. Bei den ältesten lateinischen Vätern begegnen uns zumeist die Namen: Dominicum

[1] Vgl. darüber Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 1 f.

(Cypr.), dominica solemnia und sacrificium (Tertull.), officium solemne (Hochamt), collecta (in den Martyreracten)[1].

In unserer römischen und in anderen Meßliturgien bildet, wie wir später sehen werden, die Brechung des sacramentalen Leibes Christi unter Brodsgestalt einen wichtigen Bestandtheil; sinnbildet ja diese Brechung die gewaltsame Destruction des Leibes Christi am Kreuze, ist Symbol des Opfertodes Jesu, der über dem Altare geheimnißvoll erneuert wird. Wohl schon die Apostel haben in der eucharistischen Brodbrechung einen Hinweis auf den gewaltsamen Opfertod des Herrn[2] erblickt und aus diesem Grund für die vom Herrn angeordnete Abendmahlsfeier, für das δεῖπνον κυριακόν, auch die Bezeichnung κλάσις τοῦ ἄρτου (fractio panis) gewählt, in welcher der Opfercharakter der heiligen Handlung für die Eingeweihten genugsam angedeutet war (vgl. Bd. I. S. 213). Wie der Heiland im Cönaculum dem in der Consecration sich vollziehenden Opferact eine Danksagung vorausgeschickt hatte (vgl. unten § 29), so that man seiner Weisung gemäß seit Apostelzeit das gleiche bei der christlichen Opferfeier; der προεστὼς (Celebrans) sprach, nachdem Brod und Wein herbeigebracht waren, eine feierliche Danksagung für die von Gott, besonders in Christo, empfangenen Wohlthaten und vollzog im unmittelbaren Anschluß an diese εὐχαριστία durch Aussprechen der Einsetzungsworte die Consecration[3], welche den Schluß- und Höhepunkt der Danksagung bildete, woraus sich erklärt, warum Justin das Consecrirte als eucharistisirtes (εὐχαριστηθεὶς) Brod und Wein, ja kurzweg als εὐχαριστία bezeichnete[4], eine Benennung, welche nachmals auf die gesammte Opferfeier ausgedehnt wurde, der wir noch jetzt das Prädikat „die eucharistische" geben. Warum dieselbe von den Griechen als λειτουργία, und dementsprechend im Abendland als *officium* (publicum) benannt wurde, ist ausführlich Bd. I. S. 1 ff. dargelegt worden. Die Namen *Dominicum, Dominica solemnia* (vom Herrn angeordnete Feier) bedürfen keiner Erklärung; die schon in ältester christlicher Zeit vorkommenden Bezeichnungen der Abendmahlsfeier als προσφορά, als θυσία und *sacrificium* verbürgen uns, daß dieselbe stets in erster Reihe als Opferfeier betrachtet wurde; und weil diese als heiligstes der christlichen Geheimnisse (μυστήριον) galt, wurden zu ihr nur solche zugelassen, die in der Taufe bereits μυητοί, des geheimnißvollen Lebens aus Christo theilhaft geworden waren; die Zulassung (Justin. Apol. I. 65) der Neugetauften zum eucharistischen Opfer und Mahl erschien als die volle Einweihung derselben in die Mysterien des Christenthums, woher die Bezeichnung der eucharistischen Opferfeier als τελετή sich erklärt. Weil von Anfang an Sammel- und Mittelpunkt für den gemeinsamen christlichen Gottesdienst, heißt die eucharistische Feier bei den Griechen auch σύναξις, bei den Lateinern *collecta* = collectio (vgl. d. Nähere Bd. I. S. 242 f.).

2. Dermalen und schon seit dem frühern Mittelalter ist *Missa* (wovon Messe) durch das ganze Abendland hin die fast allein gebräuchliche Bezeichnung für die eucharistische Opferfeier (Missam facere, agere, celebrare, dicere); sehr vereinzelt war sie schon in der Väterzeit im Gebrauch. Von

---

[1] Vgl. des nähern über diese verschiedenen Namen Bd. I. S. 214 ff. und Probst, Liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte S. 1 ff.

[2] I Cor. 11, 24 ist nach vielen Handschriften zu lesen: τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, und hätte also der Heiland gesagt: Dies ist der Leib, welcher für euch (jetzt, indem ich ihn mystisch, durch einen das Kreuzesopfer anticipirenden Willensact hinopfere) gebrochen wird.

[3] Vgl. Justin. I. Apolog. 65. 67; Constit. apost. VIII, 12.

[4] Ἡ τροφὴ αὕτη (d. i. Brod und Wein, über welche die Danksagung mit den sie abschließenden Einsetzungsworten gesprochen wurde) καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία; Apol. I, 66.

den verschiedenen Erklärungen derselben hat die größte Probabilität immer noch die für sich, nach welcher Missa so viel als Missio [1] und dieses gleichbedeutend ist mit *Dimissio* im Sinne von Entlassung. Im Orient und Occident fand nämlich in ältester Zeit unmittelbar vor Beginn der eigentlichen Opferfeier (nach der Predigt) durch Zuruf des Diakons die liturgische Entlassung (Missa = dimissio) zunächst der Katechumenen statt, die als uneingeweiht in die Mysterien bei der Opferfeier, beim Mysterium der Mysterien noch nicht gegenwärtig sein durften [2]. Diese Entlassung der Uneingeweihten drückte in augenfälliger Weise aus, die christliche Opferfeier sei ein großes Mysterium, und indem man dieselbe im Abendlande von der sie einleitenden Entlassung der Katechumenen synekdochisch als Missa benannte, wollte man sie ohne Zweifel in den Augen der Katechumenen und der Gläubigen als geheimnißvolle Handlung charakterisiren. Hiernach war ursprünglich die Bezeichnung der eucharistischen Feier keineswegs so ganz äußerlich, wie man vielfach eingewendet hat, sondern besagte im wesentlichen dasselbe wie μυστήριον und τελετή. Weiter ist zu beachten, daß schon in ältester Zeit die Gläubigen, welche zur hochheiligen Opferhandlung versammelt waren, sich nicht von derselben entfernen durften, bis ihr Schluß liturgisch durch Zuruf des Diakons angekündigt, der Versammlung die Entlassung gegeben war [3], was in der römischen Kirche schon frühe mit den Worten Ite, missa est geschehen zu sein scheint [4], mit welchen unmittelbar vor Beginn der Opferfeier schon den Katechumenen die Entlassung war angekündigt worden, ein Grund mehr, die heilige Handlung, welche mit einer Entlassung eingeleitet und mit einer solchen geschlossen wurde, synekdochisch (initium et finis pro toto) als Missa oder pluraliter als Missae zu bezeichnen. Uebrigens läßt sich hierüber schlechthinige Gewißheit nicht erzielen und sind daher bis in die neueste Zeit auch andere Erklärungen gegeben und vertheidigt worden, nach welchen mittere als Wurzelwort von missa nicht im Sinne von entlassen (dimittere vel emittere), sondern in der Bedeutung von senden (zusenden, transmittere), widmen, darbringen, hingeben zu nehmen wäre. Gegen letztere und

---

[1] Die spätere Latinität hat viele Substantiva auf a statt auf io, z. B. collecta statt collectio, ingressa statt ingressio, ascensa statt ascensio, confessa statt confessio etc. Daß Missa auf die Wurzel mittere zurückzuführen und nicht vom hebr. מִסָּה (Deut. 16, 10) oder vom griech. μύησις abzuleiten sei, ist jetzt allgemein anerkannt, ebenso, daß Missa eine Substantivform, nicht Participium sei, zu welchem man hostia zu ergänzen hätte, wie man im Mittelalter vielfach annahm.

[2] In den apostolischen Constitutionen (VIII, 6) wird im Entlassungsgebet für die Katechumenen ganz speciell gefleht: „daß sie nach erlangter Verzeihung ihrer Sünden der heiligen Mysterien (Eucharistie) durch die Einweihung (Taufe) gewürdigt werden."

[3] Schon Tertullian (de anima c. 9) erwähnt die dimissio plebis *post* transacta solemnia.

[4] Daß die Entlassungsformel im Abendland, wenigstens in der römischen Kirche, sowohl für die Katechumenen als für die Gläubigen schon in der ältesten Zeit *Ite, missa est* gelautet habe und daß schon in den ersten Jahrhunderten die Bezeichnungen *missa catechumenorum* und *missa fidelium* gebräuchlich gewesen seien, läßt sich freilich nicht stricte beweisen, aber ebenso wenig das Gegentheil. Uebrigens wenn auch die erwähnte Entlassungsformel nicht in die älteste Zeit hinaufreichen sollte, so doch die doppelte Entlassung (missa = dimissio), was zur Erklärung des Namens Missa für die Opferfeier ausreicht.

für die erstere hat sehr eingehend und gründlich sich P. Odilo Rottmanner in der Tübinger Q.-Schr. 1889. S. 531—557 ausgesprochen; vgl. auch Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. Bd. II. S. 273 ff.

a) *Missa* als Bezeichnung des eucharistischen Opfers begegnet uns in einem Briefe Papst Pius' I. (141—156) an den Bischof Justus von Vienne und in einem Brief des Papstes Cornelius (251—253) an Bischof Lupicinus von Vienne. Wohl gelten beide Briefe als unecht, aber der in Rede stehende Sprachgebrauch kann gleichwohl ins 2. oder 3. christliche Jahrhundert hinaufreichen; unzweifelhaft gebraucht Ambrosius (epist. 20 n. 4—5; serm. 25) missa im Sinne von Opferfeier, desgleichen ziemlich oft die neu aufgefundene und von Gammurini herausgegebene Peregrinatio S. Silviae aus dem Ende des 4. Jahrhunderts[1]; im Laufe des 6. Jahrhunderts sodann (Cäsarius v. Arles, Gregor v. Tours, Gregor d. Gr.) scheint diese Bezeichnungsweise schon zur gemeinüblichen geworden zu sein. Da auch beim öffentlichen Stundengebet in der Morgenfrühe (Laudes) und am Abend (Vesper) eine liturgische Entlassung mit Segenertheilung stattfand (constit. apost. VIII, 37), bezeichnete man auch diese Gebetsgottesdienste als *missae* (matutinae vel vespertinae; Concil. Agath. 506; c. 30), und weil zur Entlassung sowohl bei der Opferfeier als bei den Laudes und der Vesper ein zugehöriges Gebet gesprochen wurde, ging die Bezeichnung missa vel missae auch auf die liturgischen Gebete überhaupt, speciell auf die Schlußgebete der Horen[2] über und wurde im Sinne von collecta vel oratio gebraucht. Daß man vereinzelt selbst die Lectionen im officium nocturnum als missae benannte, wird darin seinen Grund haben, daß die Lesungen den Schluß (dimissio) des officium nocturnum und resp. der einzelnen Nocturnen bilden.

b) Der Erklärung von Missa im Sinne von dimissio begegnen wir (die Richtigkeit der gewöhnlichen Leseart vorausgesetzt) schon bei Isidor von Hispalis (Etymolog. lib. VI. c. 19), ganz klar bei Diaconus Florus in seiner trefflichen Expositio Missae, dann mit Berufung auf Isidor bei (Pseudo-) Alcuin (de divin. off. c. 40), bei Amalarius (de eccl. off. III. c. 36) und bei Rhabanus Maurus (de inst. cleric. I. c. 32). Bereits Alcuin gibt aber noch eine zweite Erklärung, indem er Missa im Sinne von *transmissio* nimmt, als Emporsendung der Opfergebete (und des Opfers) zu Gott durch den Priester als Mittler, eine Deutung, welche dann in verschiedenen Wendungen durchs ganze Mittelalter herab wiederkehrt, jedoch so, daß man die andere und ältere Deutung nicht vergaß, vielmehr beide miteinander combinirte. So schreibt Innocenz III.: Officium (Missae) dividitur in Missam catechumenorum et fidelium Missam. *Missa catechumenorum* est ab introitu usque ad offertorium, et dicitur Missa ab *emittendo*, quia tempore, quo sacerdos incipit eucharistiam consecrare, catechumeni foras de ecclesia emittuntur. Perlecto siquidem evangelio diaconus clamare solebat: *si quis catechumenus adest, exeat foras.* Catechumeni sacris mysteriis interesse non debent, quae non nisi baptizatis fidelibus committuntur. *Missa fidelium* est ab offertorio usque postcommunionem. Et dicitur Missa a *dimittendo,*

[1] Die Stelle bei Augustin (serm. 49, 8) „Ecce post sermonem fit missa catechumenis (nicht catechumenorum), manebunt fideles" besagt nur, daß nach der Predigt die Katechumenen entlassen wurden, und darf daher nicht als Beleg angeführt werden, daß Augustin die ganze eucharistische Feier als Missa bezeichnet habe.

[2] Ob bei Cassian (de inst. coenob. III, 7. 8; XI, 15) und in der Regel des hl. Benedikt (17), wo am Schluß der einzelnen Gebetsversammlungen missa vel missae erwähnt sind, an Schlußorationen oder an einfache Entlassung durch den Zuruf „completum est", „missa est" zu denken sei, läßt sich kaum entscheiden; vgl. übrigens „Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" Jahrg. 1886. Bd. II. S. 285 ff.

quia tunc ad propria fidelis quisque dimittitur. Constitutum est enim in Aurelianensi concilio (ann. 511. can. 26), ut cum ad celebrandas Missas in Dei nomine convenitur, populus non ante discedat, quam Missae solemnitas compleatur. *Totum* autem officium dicitur Missa, quasi *transmissio,* eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui fungitur ministerio mediatoris inter Deum et hominem, *preces et supplicationes et vota transmittat Altissimo.* Ipsum *sacrificium* id est hostia vocatur *Missa* quasi *transmissa* primum *nobis a Patre*, ut esset nobiscum; postea *Patri a nobis*, ut intercedat pro nobis ad ipsum; primum nobis a Patre *per incarnationem,* postea Patri a nobis *per passionem;* et in Sacramento primum nobis a Patre per *sanctificationem* (= consecrationem), postea Patri a nobis *per oblationem.* Haec est sola sufficiens et idonea missio seu legatio ad solvendas inter Deum et homines inimicitias et offensas. Cum ergo diaconus ait: „*Ite, Missa est*“, idem est ac si diceret: redite ad propria, quia oblata est hostia salutaris (de s. altar. mysterio lib. VI. c. 12; cf. *Durand*, Rationale lib. IV. c. 1. n. 49; *Hugo Victor.* de Sacramentis etc. VIII. c. 14; *Thom. Aquin.* 3. q. 83. art. 4 ad nonum). Hiernach würde Missa, im Sinne von transmissio genommen, ausdrücken erstlich: daß bei der eucharistischen Feier die Gläubigen ihre Gebete durch den Priester als ihren Mittler (legatus; cf. II. Cor. 5, 20) zu Gott emporsenden; zweitens: daß die eucharistische Feier nicht bloßer Gebetsgottesdienst, sondern eigentliches Opfer sei, das sich vollzieht als Herabsendung (missio) des verklärten Gottmenschen auf den Altar in der Consecration (per sanctificationem) und sofort als Emporsendung, d. i. als Darbieten (oblatio) des vom Himmel auf den Altar gesendeten Opferlammes durch Priester und Volk an die göttliche Majestät, wie ja ein solches Darbieten oder Emporsenden thatsächlich nach der Consecration stattfindet, wo gefleht wird: jube haec (das Consecrirte) perferri per manus sancti angeli in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae. Weiter läge nach der in Rede stehenden Erklärung in Missa auch eine Hindeutung darauf, daß dem sacramentalen (in sacramento) Herab- und Emporsenden schon das historische vorausging, welches sich vollzog als Herabsenden des Sohnes Gottes auf diese Welt in der Incarnation und als Emporsenden des fleischgewordenen Gottessohnes durch die Menschen im Kreuzesopfer (per passionem), welches ja der Heiland namens der Menschheit und insofern auch diese in ihm als Sühnepreis zum Himmel emporsendete. Diese Deutung von Missa ist offenbar sehr tiefsinnig, und man möchte ihr um so lieber beipflichten, als sie Einblick in das eigentliche Wesen der eucharistischen Opferfeier eröffnet. Allein es sprechen für sie ungleich weniger äußere historische Gründe, als für die andere, welche Missa im Sinne von dimissio nimmt, und welche eben darum bis in die neueste Zeit herein die meisten Vertreter gefunden hat; wir nennen von denselben hier nur den Cardinal Bona (sehr ausführlich in rer. liturg. lib. I. c. 1—3), Benedikt XIV., Mabillon, Berlendis, Assemani, aus neuester Zeit Kössing, Hefele, Probst, Gihr, Rottmanner u. a.

Die Deutung von Missa im Sinne einer dimissio wurde neuestens bekämpft von Hermann Müller („Freie Forschungen im Gebiet des Alterthums.“ I. Heft. Wertheim 1873) und nach dessen Vorgang von Prof. Mark („Ursprung und Bedeutung des Wortes „Missa“), welche zu beweisen suchten, daß mittere (wovon Missa) schon im klassischen Latein auch die Bedeutung von darbringen oder opfern (= der Gottheit senden) und die Bedeutung von verrichten (= ein opus aus sich heraus senden oder sprossen lassen) gehabt habe und daß sofort die alten Christen, anknüpfend an diesen Sprachgebrauch, das der Umgangssprache angehörige Missa im Sinne der ἐξοχή zur Bezeichnung der höchsten Darbringung, nämlich der des eucharistischen Opfers, und der erhabensten Amtsverrichtung (officium = Amt, ahd. ambaht; griech. λειτουργία) gewählt haben, so daß Missa

unmittelbar auf das erhabene Wesen des eucharistischen Opfers sich bezöge. Ich habe die verdienstlichen Arbeiten von Müller und Mark wiederholt gelesen, muß aber gestehen, daß mir die in denselben — mitunter nicht ohne Künstelei — vorgebrachten Beweisgründe für die eben erwähnte Deutung von Missa nicht als durchschlagend erschienen sind. Belangreich wäre es, wenn die von uns oben aus Innocenz III. in extenso angeführte Stelle wirklich und wörtlich schon Gregor dem I. angehörte, bei dem sie nach Mark im IV. Buch, 58. Kapitel der Dialogen sich finden soll, wo sie aber in Wirklichkeit nicht steht; einem Anklang an die Deutung von Missa im Sinne von „Emporsendung zu Gott" begegnen wir aber bei Gregor in der 37. Homilie über die Evangelien (lib. II. n. 7).

Mit großem Aufwand von theologischem, speciell exegetischem Wissen sucht Lowey in der interessanten Schrift „Die mystischen Bezeichnungen Jesu Christi als Siloë, Schilo und Piscis" (Paderborn 1888) darzuthun, die Bezeichnung der eucharistischen Feier als Missa sei schon in ältester Zeit und zwar im Hinblick auf Joh. 9, 7 gewählt worden, wo Siloë durch *missus* interpretirt wird. Der Quell und resp. Teich Siloe, aus welchem das Wasser zur feierlichen Wasserlibation des Laubhüttenfestes geschöpft wurde, sei Typus des kommenden Messias gewesen, der sich selber als Quell des Lebenswassers erklärte (Joh. 7, 37 ff.), was er für die Menschheit geworden ist als der vom Propheten angekündigte Schilo, d. i. als missus a Patre, als vom Vater in die Welt und in den Opfertod gesendet, durch welche (Opfer-) Sendung (missio = missa) der Menschheit auch *dimissio*, Entlassung aus dem Sklavenjoch der Sünde zu theil geworden sei. Da nun in der heiligen Messe geheimnißvoll das gesammte opus redemtionis — die Sendung in die Welt und in den erlösenden Opfertod — sich vollziehe, habe man — anknüpfend an die Stelle bei Johannes — die eucharistische Feier als Missa im Sinne von missio und zugleich von dimissio bezeichnet, so daß Missa besagen würde: Handlung, in welcher die Mission (Opfersendung) des Sohnes geheimnißvoll repräsentirt oder vollzogen und den mitopfernden Gläubigen dimissio a peccatis, Entlaß von Sünden und Sündenstrafen gewährt und dieser Entlaß durch den schließlichen Zuruf: Ite, missa (= dimissio) est, feierlich angekündigt wird. So geistreich diese Deutung ist, in deren Durchführung Lowey da und dort mit Müller, Mark und den Mittelalterlichen zusammentrifft, so erscheint sie mir doch als künstlich und als historisch unhaltbar.

c) Bekanntlich wurde schon im frühern Mittelalter (vgl. Müller S. 57) Missa auch im Sinne von hoher Festtag gebraucht und ist in diesem Sinne von Missa S. Martini, S. Galli u. dgl. die Rede; der Grund liegt darin, daß den eigentlichen Mittel- und Glanzpunkt eines jeden kirchlichen Festes die Feier der heiligen Messe ausmacht, weshalb man a potiori auch das Fest selber geradezu als Missa bezeichnete. Da an Festen, besonders an Patrociniums- und Kirchweihfesten (Kirmeß), von allen Seiten viel Volk, zunächst zur gottesdienstlichen Feier, zusammenströmte, so haben schon frühe die Fürsten an solchen Tagen im Interesse des Volkes auch Jahrmärkte abzuhalten gestattet, woher es kam, daß man, wie die Festtage, so auch die an ihnen abgehaltenen Märkte als Missae (mhd. mësse, angelsächsisch maesse, engl. mass) bezeichnete, wie wir z. B. noch jetzt von Veitsmesse, Michelimesse, Kirmeß u. dgl. im Sinne von Veitsmarkt, Michelimarkt, Kirchweihmarkt reden. Daraus, daß man die Benennung des Festes als Missa auch auf den treffenden Markt ausdehnte, geht hervor, daß ursprünglich die Hauptsache der Festesfeier das heiligste Opfer, der Gottesdienst, hingegen der „mercatus" ganz und gar Nebensache war.

d) Bezeichnete man einmal die Opferfeier als Missa, so lag es nahe, den Codex, das Buch, dessen sich der Priester bei dieser Feier bediente, als *Missale* zu bezeichnen, wovon schon Bd. I. S. 47 u. 768 f. die Rede war.

§ 3.

Wesen und centrale Bedeutung des heiligen Meßopfers.

1. Weil ein gründlicher Einblick in das Wesen der katholischen Liturgie im allgemeinen ohne tieferes Verständniß vom Wesen des eucharistischen Opfers nicht möglich ist, so haben wir schon in der allgemeinen Liturgik, wie eine Theorie des Opfers überhaupt gegeben (S. 169 ff.), so insbesondere das Wesen des Opfers der Kirche oder des heiligen Meßopfers sehr eingehend in Betracht gezogen (S. 211—214; 222—226). Dort wurde gezeigt, daß und inwiefern das heilige Meßopfer wesentlich ein und dasselbe sei mit dem Kreuzesopfer, daß der verherrlichte Gottmensch bei der eucharistischen Feier über unseren Altären im Acte der Doppelconsecration in seinem Innern, in seinem Willen denselben Gehorsams- und Liebesact setzt, erneuert, oder wenn man lieber will, repräsentirt, welchen er vollbrachte, als er am Kreuze sein heiligstes Blut sinnenfällig vergoß und in solchem Blutvergießen sein Leben frei und freudig (Joh. 10, 17. 18) in den Tod hingab, und welchen er als ewiger Hohepriester auch droben im Himmel festhält, indem er seine verklärten Wundmale (Offenb. 5, 6) für uns dem Vater zeigt, das am Kreuz vollbrachte Opfer in Form der Verklärung als himmlisches Opfer Gott darbringt[1]. In der Secreta des Festes vom kostbaren Blute des Herrn wird die eucharistische Opferfeier als *innovatio* der Blutsprengung am Kreuze bezeichnet.

2. Wie das Kreuzesopfer die erhabenste λατρεία, der unendlich vollkommene, absolut gottgefällige Cultact des gottmenschlichen Mittlers war (Bd. I. S. 189 ff.), so ist auch das heilige Meßopfer im Acte der Consecration, in welchem das Kreuzesopfer geheimnißvoll erneuert wird,

---

[1] Im II. Band seiner Soteriologia (Oenipont. 1889) hat P. Stentrup meine gesammte Opfertheorie, speciell meine Ansicht über das himmlische Opfer und dessen Verhältniß zum heiligen Meßopfer sehr eingehend besprochen resp. des einzelnen bekämpft. Es ist selbstverständlich, daß ich hier auf die von ihm erhobenen einschlägigen Bedenken und Gegenargumente nicht eingehen kann, ich müßte sonst eine kleine Abhandlung über das himmlische und eucharistische Opfer einschalten und vieles wiederholen, was ich schon in der allgemeinen Liturgik gesagt und auch begründet habe. Ich muß mich darauf beschränken, für die vielen Hunderte meiner ehemaligen Schüler sowie für die Leser meiner einschlägigen Schriften („Opfer des Alten und Neuen Bundes" und „Handbuch der Liturgik") hier zu bemerken, daß ich nach wiederholter Prüfung der Gegenargumente Stentrups meine Opfertheorie mit gutem Gewissen glaube aufrecht halten zu können und zu sollen. Da P. Stentrup in seiner polemischen Argumentation gegen die Annahme eines himmlischen Opfers nur meine Schriften berücksichtigt hat, glaube ich hier noch bemerken zu sollen, daß auch andere Theologen der Neuzeit, wie Scheeben, Wolter, Simar, Bach, Stöckl, Specht, Franz, Diepolder u. a. „ein himmlisches Opfer" annehmen und vertheidigen. Was speciell meinen von Stentrup eingehend (a. a. O. S. 278—297) bekämpften Schriftbeweis für ein himmlisches Opfer betrifft, so möchte ich hier nur noch erwähnen, daß Dr. Zill in seinem anerkannt gründlichen Commentar über den Hebräerbrief (1879) zu dem gleichen Resultate wie ich (in meiner Schrift über das Opfer des Alten und Neuen Bundes) gelangt ist, nämlich daß Hebr. 8, 1—4 nur bei der Annahme eines himmlischen Opfers im eigentlichen Sinne sich genügend erklären lasse, womit in der Hauptsache auch Scheeben (Dogmatik Nr. 1498) einverstanden ist.

der christliche Cultact κατ' ἐξοχήν, es ist der erhabenste Gottesdienst[1], vollbracht vor Gottes Majestät vom mittlerischen Haupte durch sichtbare Stellvertreter im Namen der Glieder, für dieselben und inmitten derselben, damit sie um so enger und inniger an den absolut gottgefälligen Opferact des Hauptes mit ihrem subjectiven gottesdienstlichen Thun (Abbitten, Anbeten, Danken, Bitten) sich anschließen, all ihre Opfer und Gebete durch den verklärten Mittler Gott darbringen, hierdurch die Mängel ihrer eigenen λατρεία ergänzen und Gnaden mannigfacher Art von Gott erlangen können (Bd. I. S. 234 ff.). Als Opferthat (ἔργον κ. ε.), mittelst sichtbarer Stellvertreter vollzogen vom unsichtbaren himmlischen Liturgen (Hebr. 8, 1—4) für das Volk (λεώς) und im engsten Zusammenschluß mit demselben (λεῖτον ἔργον), ist das heilige Meßopfer Liturgie im eminenten Sinne, ist es **die** Liturgie, wie denn auch bei den Griechen die Feier des heiligsten Opfers kurzweg Liturgie heißt (Bd. I. S. 2).

3. Als Cultact oder Gottesdienst (κατ' ἐξοχήν) bildet das heilige Meßopfer seit ältester Zeit den tragenden und belebenden Mittelpunkt des gemeinsamen oder öffentlichen Gottesdienstes der Christen (Bd. I. S. 239—245), welche deshalb bis zur Stunde verpflichtet sind, wenigstens an den Sonn- und gebotenen Feiertagen als den specifischen Culttagen dem heiligen Meßopfer als dem Kultact κ. ε. beizuwohnen. Auch ist das heilige Meßopfer als Opferact des gottmenschlichen Mittlers der Krystallisationskern für alle übrigen liturgischen Handlungen, für das liturgische Stundengebet, das so recht Opfergebet ist (Bd. I. S. 227), und für die Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien, in welchen der im heiligen Meßopfer aufsprudelnde und durch alle Zeiten fortströmende Lebensquell des einen Kreuzesopfers nach Christi und seiner Kirche Anordnung übergeleitet wird auf die freie und unfreie Creatur[2]. Nicht umsonst hat die Kirche, wie im Verlauf sich zeigen wird, seit ältester Zeit die Sacramente und Sacramentalien auch äußerlich möglichst innig an die Feier des heiligen Meßopfers herangezogen, ja sie dem Meßritus, wenn thunlich, sogar eingegliedert (Bd. I. S. 210). Sehr schön äußert sich hierüber Cardinal Bona also: Haec majorum nostrorum religio fuit, ut omnes sacrae et ecclesiasticae functiones, *sacramentorum* administrationes et *quaecunque benedictiones* intra Missarum solemnia peragerentur; om-

---

[1] Der Katholik denkt daher, wenn von einem Gottesdienst, z. B. von einem Gottesdienst für Verstorbene, von einem Dank- oder Bittgottesdienst die Rede ist, mit Recht immer an eine Opferfeier.

[2] Daß diese meine Ansicht über das Verhältniß der Sacramente und Sacramentalien mit der von Stentrup (Soteriologia tom. II. p. 522 sqq.) bekämpften des Catharinus nicht identisch sei, bedarf wohl keines Beweises; aus meiner Schrift über Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (S. 267) und aus der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 209 f.) ist ersichtlich, daß ich das heilige Meßopfer nur insofern auch als Quell der entsündigenden und heiligenden Gnade betrachte, welche in Sacramenten und Sacramentalien vermittelt wird, als es mit dem Kreuzesopfer identisch ist, in ihm das Kreuzesopfer perennirt. In jeder der unzähligen heiligen Messen, die täglich celebrirt werden, vollzieht sich das eine Kreuzesopfer, und dieses — als fortdauernd in der Kirche Gottes auf Erden — ist Quell wie aller Gnade, so auch der Gnade, welche in Sacramenten und Sacramentalien vermittelt wird.

nium enim ultima perfectio et consummatio Eucharistia est, *a qua vim energeticam et sanctitatem accipiunt* (rerum liturg. lib. II. c. 14. n. 5); vgl. unten § 33; dann Amberger, Pastoraltheol. 4. Aufl. Bd. I. S. 372 ff.; Probst im Katholik 1885. II. Bd. S. 492—497; Löffler, Weihe der heiligen Oele S. 152 ff.

4. Auch das Kirchenjahr hat seine Lebenswurzel im heiligen Meßopfer, erscheint als stufenweise Zerlegung desselben in seine Momente, sofern nämlich die wichtigeren Thatsachen unserer Heilsbereitung (Advent, Nativitas, Epiphanie, Leiden, Sterben, Auferstehung u. s. w.), die in jeder heiligen Messe (im Consecrationsact) in mysterio sich zumal vollziehen, im Laufe des Kirchenjahres nach und nach in wohlgeordneter Reihenfolge eine um die andere sozusagen in den Vordergrund gestellt werden; in jeder heiligen Messe vollzieht sich das ganze opus redemtionis nostrae (Bd. I. S. 185. 225 ff.), aber an jedem Sonntag und an jedem Feste des Herrn wird ein bestimmtes einzelnes Moment aus dem einen ganzen Erlösungswerke, auf welches Moment gewöhnlich das Tagesevangelium und andere Bestandtheile der gesammten Tagesliturgie (Meßformulare, Brevier) hinweisen, besonders und zumeist betont und wird in Rücksicht auf dasselbe aus dem Opferschatze die entsprechende besondere Gnade erfleht (zunächst in der Tages- oder Festcollecte) und als Opferfrucht zugewendet, damit die Gläubigen dieses specielle Tagesgeheimniß nicht etwa durch bloße Erinnerung und in Worten zu feiern, sondern auch im eigenen Innern zu subjectiviren und im Leben Gestalt gewinnen zu lassen im Stande seien. Auch die Heiligenfeste des Kirchenjahres sind im Grunde genommen Feste des Herrn, der da leuchtet im Lichte seiner Heiligen und mit ihnen als seinen getreuesten Prägebildern verherrlicht wird (Bd. I. S. 292—314); aus dem eucharistischen Opfer zumeist haben die Heiligen das Licht und Leben geschöpft, worin sie strahlen, haben sie den heroischen Opfergeist empfangen, der sie zu Heiligen gemacht hat, und durch Darbringung dieses Opfers hinwiederum können wir Erdenkinder an ihren Festen am würdigsten Gott danken für all das Große, so er an den Heiligen gethan hat, und können wir am sichersten die Gnade erlangen, nach ihrem Vorbilde uns auch Gott zu opfern, mehr und mehr Christum anzuziehen und so den Hauptzweck des Kirchenjahres zu erreichen.

5. Das eucharistische Opfer ist auch zu dem Zwecke eingesetzt, um unter den Gläubigen das Andenken an Jesu Opfertod und an das gesammte Erlösungswerk in lebendiger Erinnerung zu erhalten (Luc. 22, 19; I Kor. 11, 26) und so der Mittelpunkt zu werden alles christlichen Denkens, Lebens und Wirkens; dazu ist es um so mehr geeignet, als wir durch dieses heiligste Opfer im Laufe des Kirchenjahres an Jesu Leben, Leiden und Sterben nicht wie an etwas schlechthin Vergangenes einfach erinnert werden, als vielmehr in der Doppelconsecration die Liebes- und Gehorsamsthat von Golgatha und mit ihr das gesammte Erlösungswerk von der Krippe bis ans Kreuz hic et nunc vor uns und unter uns in aller Realität, wenn auch geheimnißvoll sich vollzieht, worin die denkbar dringlichste Mahnung für die Anwohnenden gelegen ist, der Opferliebe Jesu in warmer Gegenliebe zu gedenken und von ihm, dem opfernden Haupte, die Gnade zu erflehen, als lebendige Glieder seines Leibes in glühender Gegenliebe auch unsererseits

Opfer zu bringen, Schmach und Leiden freudig zu ertragen, Entsagungen mannigfacher Art zu üben, sei es um Reue über begangene Sünden zu bethätigen, Buße zu üben, oder sei es um aus reiner anbetungsvoller Dankbarkeit heroische Acte der Gegenliebe behufs höherer Glorie im Himmel zu verrichten. Die heilige Messe als der stets sich erneuernde reale Vollzug des gesammten Erlösungswerkes, speciell des Leidens und Sterbens Jesu, ist der Glutenherd inmitten der schaurig-kalten Welt, an welchem die Herzen zu übernatürlicher Liebe entzündet werden, zu einer Opferliebe, welche nicht bloß die Schlacken der Sünde ausbrennt, sondern Seele und Leib durchwaltet und verklärt, sie zu Liebeswerken aller Art entflammt (Bd. I. S. 238). Ohne das Opfer der heiligen Messe gäbe es gewiß nicht jene religiösen Orden, deren Mitglieder sich freudig opfern und verzehren im Dienste der christlichen *charitas*, die in Hunderten von Gestalten Wunderbares leistet in engster Vereinigung mit dem Opferlamm unserer Altäre. In der heiligen Messe als der realen memoria passionis Domini und in der heiligen Messe als Opfermahl, das als Opferfrucht κατ' ἐξοχήν zur Integrität des ganzen Opfervollzuges gehört und durch dessen würdigen Genuß der Gläubige in die denkbar innigste unio, in eine *comm*unio mit dem geopferten und verherrlichten Gottmenschen tritt, erlangen die Empfänger in reichstem Maße die göttliche Kraft, nach Christi Vorbild auch sich selber immer mehr zum Opfer zu bringen, und erwerben sie sich ein unerschütterliches Anrecht auf das Opfermahl im Himmel (pignus futurae gloriae), von welchem der Genuß des sacramentalen Opfermahles in der heiligen Messe das reale Vorbild und die geheimnißvolle Anticipation ist (cf. Postcomm. Missae de ss. Sacramento). Hauptsächlich durch das heilige Meßopfer, welches identisch ist mit dem himmlischen Opfer, werden unsere Kirchen zum Himmel auf Erden, und weil sie das sind, hat die Kunst von jeher auf den Bau und Schmuck der Kirchen das Kostbarste verwendet und im Dienste des katholischen Cultus ihre höchste Vollkommenheit erreicht; schon ein Blick auf den relativ niedrigen Stand der religiösen Kunst im opferlosen Protestantismus läßt erkennen, daß im Opfer der heiligen Messe auch die triebkräftigste Wurzel für die kirchliche Kunst gelegen sei (vgl. Bd. I. S. 453. 706 ff.)[1].

§ 4.

Von den Früchten des heiligen Meßopfers und ihrer Zuwendung im allgemeinen.

1. Alle die verschiedenen Wirkungen des heiligen Meßopfers, welche wir im vorigen Paragraphen (Nr. 2—5) erwähnten, sind „Früchte" desselben in weiterem Sinne. Im engern Sinne versteht man unter den Früchten des heiligen Meßopfers jene verschiedenen Gnadenwirkungen, welche durch den

[1] Einsichtigere Protestanten anerkennen nicht nur, daß der katholische Gottesdienst seinen erhebenden, großartigen Charakter der heiligen Messe als Opfer verdanke, sondern daß die katholische Opferlehre auch für die kirchliche Kunst von größter Wichtigkeit sei; vgl. Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze 4. Thl. S. 315 ff.

Vollzug des eucharistischen Opferactes in der Consecration (ex opere operato) und resp. auf Grund des subjectiven Anschlusses an denselben durch Gebet, Oblation u. s. w. (opus operantis) den Lebenden oder Verstorbenen, einzelnen oder mehreren, zu theil werden oder doch zu theil werden können. Man unterscheidet diese Früchte, welche an sich (extensive) unendlich, in Beziehung auf die Empfänger (intensive) aber endlich beschränkt sind, gewöhnlich in fructus *propitiatorii* vel *satisfactorii* und in fructus *impetratorii;* meines Erachtens kann man außer und neben diesen auch noch fructus *latreutici* unterscheiden.

a) Als wesentlich identisch mit dem Kreuzesopfer ist das heilige Meßopfer gleich diesem unendlich vollkommenes Sühnopfer, Bittopfer und Verherrlichungsopfer in dem Sinne, welcher Bd. I. S. 188—191 eingehend erörtert wurde; in jeder heiligen Messe reproducirt der gottmenschliche Mittler in der Consecration vor der höchsten Majestät den Versöhnungsact, die Thatbitte und die Anbetungs- und Danklatrie, sowie das eine und ganze Opfer von Golgatha, und zwar zum Besten der Menschen, auf daß ihnen die im eucharistischen Opferact hienieden gegenwärtig gesetzten Wirkungen je nach ihren Bedürfnissen und ihrer Empfänglichkeit zugewendet und resp. von ihnen selber angeeignet werden. Die Früchte, welche die heilige Messe als Sühnopfer Christi heranbringt und zuwendet, nennt man propitiatorische und resp. satisfactorische, jene, welche ihm als der gottmenschlichen Thatbitte entsprechen, impetratorische, und was aus ihm als gottmenschlichem Anbetungs- und Dankopfer den Menschen zu gut kommt, kann man füglich als latreutischen oder latreutisch-eucharistischen Fructus bezeichnen. Wohl ist diese dritte Art von Opferfrucht in den theologischen Abhandlungen von den fructus sacrificii nicht eingebürgert; aber die Berechtigung ihrer Annahme wird einleuchtend, wenn man erwägt, daß Christus in jeder heiligen Messe dem himmlischen Vater auch die vollkommenste Anbetung und Danksagung, die höchste λατρεία[1] als Mittler, somit im Namen der Menschen und zu deren Besten darbringt, um den Mangel ihrer Gott schuldigen λατρεία in gewissem Sinne zu ersetzen oder zu ergänzen. Bekanntlich ist jeder Mensch auf Grund seines Abhängigkeitsverhältnisses von Gott verpflichtet, ihm täglich, um nicht zu sagen stündlich, wenigstens durch innere Anbetungsacte zu huldigen und ihm, von dem er alles hat, zu danken. Nun gibt es leider Tausende von Menschen, auch von Christen, welche das nicht thun, Tage lang gar nicht an Gott denken; diesen kommt die im eucharistischen Opferact vom Mittler auch in ihrem Namen vollzogene Anbetung und Danksagung wenigstens insofern zu gut, als Gott ihre Nachlässigkeit, wenn auch nicht übersieht, doch um der λατρεία ihres Mittlers willen nicht nach Gebühr bestraft. Andere, namentlich Gläubige, huldigen und danken zwar Gott in Gebeten und religiösen Handlungen, aber diese ihre λατρεία ist infolge von Zerstreutheit, von Mangel an ganz reiner Absicht u. s. w. oft weniger gottgefällig; wenn nun durch die λατρεία des Mittlers die Mängel an der λατρεία der Gläubigen, zumal im Falle actueller Anwohnung derselben bei der heiligen Messe, durch letztere als Anbetungs- und Verherrlichungsopfer Christi ergänzt werden, so ist das gewiß ein herzerfreuender fructus latreuticus sacrificii (Bd. I. S. 238). Wie tröstlich ist namentlich für uns Priester der Gedanke, daß

[1] Wir haben hier λατρεία in einem etwas engern Sinne = Anbetung und Dank genommen; zur λατρεία im vollen Sinne = Opfer gehört auch die Bitte und jene Entsagung, welche im Wesen des Opfers gelegen ist. In dem messianischen Psalm 21, 23 ff. verkündet der am Kreuze sich opfernde Hohepriester voraus, daß er auch in seiner Kirche ein Lobopfer darbringen werde: in medio ecclesiae *laudabo* te; apud te laus mea in ecclesia magna; *vota* (Gelübdeopfer) mea reddam in conspectu timentium eum.

die Mängel unseres Breviergebetes, das ja nicht bloß mittlerischer Natur und insofern von objectivem Werthe (Bd. I. S. 259), sondern auch unser eigenstes persönliches, oft armseliges Werk ist, durch den Anschluß an das heilige Meßopfer ergänzt werden, und zwar um so völliger, je inniger wir dasselbe mit der heiligen Messe als latreutischem Opfer zusammenschließen. Leite man doch die Gläubigen an, alle ihre oft so mangelhaften Gebete, die sie zu Hause oder in der Kirche verrichten, stets mit dem heiligsten Opfer durch gute Meinung in engen Zusammenschluß zu bringen und so dessen fructus latreuticus sich anzueignen, und schließen wir Liturgen selber unser Breviergebet Tag für Tag aufs innigste mit der heiligen Messe zusammen. Nicht selten lassen die Gläubigen, wenn sie von Gott irgend eine besondere Wohlthat erlangt haben, das heiligste Opfer als Dankopfer (in gratiarum actionem) darbringen, weil sie überzeugt sind, daß ihr subjectives Danken unvollkommen sei und daß sie es durch die priesterliche Application des fructus latreutico-eucharisticus des heiligen Meßopfers vollkommen machen können.

b) Die propitiatorischen Früchte des heiligen Meßopfers bestehen darin, daß sie die durch (schwere oder läßliche) Sünden (mehr oder weniger) erzürnte Majestät des unendlich gerechten Gottes versöhnen, so daß er auf den Sünder, der ihm bisher schuldverhaftet (reatus culpae) und darum mißfällig gegenüberstand, nunmehr wenigstens insoweit wieder mit gnadenvollem Blicke[1] herniederschaut, daß er als placatus ihm reichlichere actuelle Gnade mittheilt, die ihn antreibt und kräftigt, schwere Sünden (falls er solche auf sich hat) durch würdigen Empfang eines Sacramentes, das zur Tilgung schwerer Sünden eingesetzt ist (Taufe, Buße), oder durch vollkommene Reue (cum voto sacramenti) oder auch — sofern es sich nur um läßliche Sünden handelt — durch gute Werke, durch Acte der Reue, durch andächtige Anhörung der heiligen Messe u. s. w. zu tilgen. Nur auf solch indirecte Weise wirkt das heilige Meßopfer für den einzelnen propitiatorisch, tilgt es Sünden, und zwar tilgt es nach der sententia communior nicht bloß die schweren, sondern auch die läßlichen Sünden nur indirect[2]. Zeitliche Sündenstrafen dagegen, die man nach Erlaß der Sünden hienieden noch zu erstehen, für die man noch Genugthuung (satisfactio) zu leisten oder im Jenseits Seelenpeinen zu erdulden hätte (satispassio), vermag das heilige Meßopfer (den Gnadenstand vorausgesetzt) direct zu tilgen, da in demselben die unendliche Genugthuung Jesu gegenwärtig gesetzt und dem himmlischen Vater *modo solutionis* dargebracht wird; auch zeitliche Sündenstrafen der Verstorbenen tilgt das heilige Meßopfer, wenn es für sie dargebracht (applicirt) wird, modo solutionis ex opere operato und keineswegs nur modo suffragii. Diese Wirkungen des heiligen Meßopfers in Beziehung auf die poenae et satisfactiones (Trident. l. c.) bezeichnet man füglich als *fructus satisfactorii*. Wie Sünde und Sündenstrafen innerlich zusammenhängen, so auch die propitiatorischen und satisfactorischen Meßopferfrüchte, weshalb man nicht selten unter den propitiatorischen auch die satisfactorischen miteinbegreift. Das Maß, in welchem sie bei der Opferfeier den einzelnen (ex opere operato, ex opere operantis, applicatione sacerdotis) zukommen, läßt sich nicht bestimmen, denn das hängt von dem unergründlichen Gnadenwillen Gottes und von der subjectiven Empfänglichkeit des Betreffenden ab; darum ist die Praxis ganz berechtigt, das heiligste Opfer als Sühnopfer für Lebende und namentlich für ein und denselben Verstorbenen öfters

[1] Die LXX übersetzen das hebr. כִּפֵּר mit ἱλάσκεσθαι = ἵλαον = ἱλαρόν ποιεῖν, gnädig stimmen (im Gegensatz zum Zürnen), propitium reddere, propitiare; vgl. des nähern Thalhofer, Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 115.

[2] In diesem Sinne sagt das Tridentinum: hujus sacrificii oblatione *placatus* Dominus, *gratiam* et *donum poenitentiae concedens*, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit. Sess. 22. de sacrif. Miss. c. 2.

darzubringen (zu appliciren)[1]. Wie tröstlich für uns armselige Menschen der Sühnecharakter der heiligen Messe sei, wurde schon Bd. I. S. 236—237 etwas näher dargelegt.

c) Gleich dem Kreuzesopfer ist die heilige Messe auch das wirksamste Bittopfer. Was sie eigentlich dazu macht, sind nicht etwa die Bittgebete des Priesters vor und nach der Consecration, sondern ist der Opferact Christi, ist das Blutvergießen, welches am Kreuze in sinnenfälliger Weise geschah, über dem Altare aber geheimnißvoll sich im Consecrationskelch vollzieht (Luc. 22, 20). Gleich dem Opferact am Kreuze ist das heilige Meßopfer mittlerische Thatbitte Christi um all die übernatürlichen und natürlichen Gnaden und Güter, deren die Menschen von Gott bedürfen. Wohl zuerst, aber nicht einzig und allein um die placatio irae Dei handelt es sich beim Kreuzesopfer und beim Meßopfer, sondern auch darum, daß der versöhnte Gott nun auch natürliche und übernatürliche Güter, namentlich actuelle[2] Gnaden behufs immer größern Fortschrittes im Guten und um so sicherer Erreichung des ewigen Zieles in reichlichem Maße spende; und dazu soll er durch das Opfer Christi als Bittopfer bewogen werden. Diese Früchte oder Wirkungen des heiligsten Opfers nennt man impetratorische; sie lassen sich allerdings in concreto von den propitiatorischen und resp. satisfactorischen nicht trennen, aber jedenfalls unterscheiden.

2. Diejenigen von den in Nr. 1 besprochenen Früchten, welche an den Vollzug (opus operatum) des heiligsten Opfers als Opfers Christi eo ipso und unabhängig vom Opferpriester und resp. von den Mitopfernden geknüpft sind, nennt man *fructus ex opere operato;* die Früchte aber, welche auf Grund besonderer Frömmigkeit, Würdigkeit u. s. w. des Opferpriesters oder auf Grund von Acten der Reue, der liebenden Hingabe (geistliche Communion) u. s. w. denjenigen Gläubigen zu theil werden, welche der heiligen Messe actuell anwohnen, Oblationen bringen oder doch, wie man es nennt, in die heilige Messe sich eingeschlossen haben, somit operantes sind, bezeichnet man füglich als *fructus ex opere operantis.*

Fructus latreutici *ex opere operato* sind jedenfalls jene, welche, wie sub 1 a gezeigt wurde, der Gesammtheit ohne ihr Wissen und ohne ihre Mitthätigkeit eo ipso durch den Vollzug der Messe als Lob- und Dankopfer zu gut kommen. Ex opere operato kommen propitiatorische und impetratorische Früchte der Gesammtheit der Menschen zu gut, sofern durch die Darbringung des heiligsten Opfers Gottes Gerechtigkeit, die nicht bloß von Heiden und Juden, sondern auch von Christen täglich, ja in jedem Augenblick allüberall durch die mannigfachsten, oft gräulichsten Sünden herausgefordert wird, wieder und wieder versöhnt, durch Christi Genugthuung der strafende Arm Gottes aufgehalten und Gott bewogen wird, über dem sündigen Geschlecht auch fürder seine Sonne auf- und niedergehen zu lassen, es mit zeitlichen Gütern zu segnen und ihm auch übernatürliche Gnaden zu spenden. Wenn man erwägt, wie Gott im Alten Testament an seinem Volke scheinbar geringe Vergehen oft furchtbar strafte, so möchte man im Hinblick auf die Frevel, welche

[1] Daß man übrigens den Verstorbenen nicht bloß (wenn gleichwohl am wirksamsten) durch Darbringung des heiligsten Opfers, sondern durch gute Werke jeder Art, besonders durch Memento bei der heiligen Messe und durch Almosengeben, zu Hilfe kommen könne, ist bekannt.

[2] So wenig die gratia sanctificans prima vice direct durch das heilige Meßopfer vermittelt wird, ebenso wenig die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, welche durch Sacramentsempfang und durch gute Werke geschieht, die in Kraft actueller Gnaden vollbracht werden, deren die Gläubigen bei der heiligen Messe in reichem Maße empfangen können.

unter dem neutestamentlichen Gottesvolk und in der gesammten Menschheit Tag für Tag verübt werden, die Frage aufwerfen, ob der alte, gerechte Gott nicht mehr lebe? Zur Beantwortung dieser Frage mag man zuversichtsvoll auf das heilige Meßopfer mit seinen latreutischen und besonders mit seinen propitiatorischen und impetratorischen Wirkungen hinweisen und mit dem Apostel sprechen: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε (II Thess. 2, 6). Diese latreutisch-eucharistischen, propitiatorischen und impetratorischen Früchte ex opere operato, welche der ganzen Menschheit, speciell der gesammten Kirche („pro tota ecclesia") zu gut kommen, nennt man fructus *universales* vel generales. Aber auch die einzelnen können durch die heilige Messe ex opere operato ohne ihre Mitthätigkeit und ohne ihr Wissen Früchte des Meßopfers erlangen. Jederzeit und in reicherem Maße empfangen sie solche Früchte ex opere operato, wenn sie dem heiligsten Opfer anwohnen (adstantes), um diese Früchte beten, in Liebe sich als Glieder des mystischen Leibes an das opfernde Haupt anschließen; in diesem Fall kommen dann zu den fructus ex opere operato auch noch solche ex opere operantis hinzu, deren Zahl sich nach der Größe des opus operantis richten wird. Durch andächtige Anhörung der heiligen Messe, anders ausgedrückt durch das opus operantis bei derselben, erlangt der Betreffende, wie durch jedes gute Werk, auch ein *meritum*, ein augmentum gratiae et futurae gloriae, also einen fructus, welcher ganz und gar persönlicher Natur ist und daher anderen nicht zugewendet werden kann; dagegen können die anderen fructus ex opere operantis (latreutische, besonders satisfactorische und impetratorische, aber nicht auch die fructus ex opere operato) auf Grund der communio sanctorum auch anderen, Lebenden oder Verstorbenen, zugewendet werden, worauf der Sprachgebrauch beruht: „für jemanden die heilige Messe anhören", d. h. ihm die durch die Anhörung erworbenen fructus zuwenden, soweit diese überhaupt zuwendbar sind. Mache man doch die Gläubigen aufmerksam, daß sie durch andächtige Anwohnung der heiligen Messe ungleich mehr Gnaden erlangen können als durch irgend ein anderes gutes Werk; denn hier sind sie im engsten Zusammenschluß mit ihrem über dem Altare sich opfernden gottmenschlichen Haupte thätig und ist eben darin (ganz abgesehen von den ihnen reichlicher zufallenden fructus ex opere operato) ihr subjectives Thun (Acte der Reue, des Glaubens, der Demuth, des Verlangens nach der unio cum Christo wenigstens in geistlicher Communion) ungleich wirkungskräftiger für den Zweck der Anbetung, des Dankes, der Sühne und Bitte.

3. Eine weitere sehr allmählich in der Schule ausgebildete Eintheilung der Meßopferfrüchte neben der in fructus ex opere operato und ex opere operantis ist die in fructus *universales*, welche, wie schon erwähnt, der ganzen Kirche, ja der ganzen Menschheit ohne subjective Mitthätigkeit zu gut kommen, in fructus *speciales*, welche die einzelnen erhalten, die der heiligen Messe anwohnen oder sich in sie einschließen, vielleicht Oblationen gebracht haben, also mitthätig, mitopfernd sind; dann in fructus *specialissimi*, welche dem Opferpriester selber zufallen, und in fructus *ministeriales*, das sind jene, welche der celebrirende Priester als Stellvertreter Christi und Diener der Kirche in ganz specieller und objectiver Weise durch die sogenannte *applicatio Missae* einem oder mehreren, für welche er das heiligste Opfer dargebracht hat, zuwendet[1].

---

[1] Was wir fructus specialis nennen, begreifen manche Theologen noch unter dem fructus generalis, den man durch Anwohnung bei der heiligen Messe nur in reicherem Maße sich aneigne; fructus specialis nehmen sie dann im Sinne von fructus ministerialis.

a) Wenigstens dreierlei fructus in Beziehung auf den Empfänger zu unterscheiden, ist in der Natur der Opferfeier begründet, nämlich den fructus für den Opferpriester, den fructus für die mitopfernden (anwohnenden und resp. Oblationen bringenden) Gläubigen und den fructus für die ganze Kirche und resp. für die ganze Menschheit. Diesen dreifachen fructus unterscheidet bei Erklärung des Te igitur im Meßcanon schon Amalarius (de off. eccl. III. c. 23). Als die Oblationen aufhörten und in gewissem Sinne an deren Stelle die Meßstipendien traten, war es wohl gerechtfertigt, für den Stipendiengeber einen besondern fructus zu unterscheiden, woraus sich dann die Unterscheidung des fructus specialis und ministerialis ergab. Letztern an Sonn- und Feiertagen auch für die Parochianen in Anspruch zu nehmen, lag um so näher, als dieselben bis tief ins Mittelalter herein an genannten Tagen Oblationen brachten und weil sie eben als Parochianen zu ihrem priesterlichen Hirten in einem ganz speciellen Verhältniß stehen, wovon später des nähern die Rede sein wird.

b) Daß die latreutischen, propitiatorisch-satisfactorischen und impetratorischen Früchte, welche der Gesammtheit (daher fructus universalis) zugewendet werden, ex operato seien, wurde schon S. 15 bemerkt; daß auch die Nichtgläubigen, Heiden und Juden, von diesen Früchten, die zunächst den Gläubigen zukommen, nicht ausgeschlossen seien, dürfte schon daraus folgen, daß Christus, der eigentliche offerens bei der heiligen Messe, als Mittler thätig ist, sein Mittlerthum aber über alle Welt sich erstreckt, wie denn auch die Kirche im Offertorialgebet von einer Darbringung des Meßopfers pro *totius mundi* salute redet und am Tag des großen, mit dem Meßopfer identischen Kreuzopfers (Charfreitag) pro haereticis et schismaticis, etiam pro perfidis Judaeis et pro paganis in feierlicher Weise mittlerisch zu Gott fleht.

c) Im Unterschied von den fructus universales nennt man die Früchte, welche nicht universim, sondern einzelnen zu theil werden, fructus *speciales*. Sie werden hauptsächlich aus dem opus operantis der betreffenden Personen, aus deren frommen Anwohnung bei der heiligen Messe, aus deren actueller oder doch intentioneller Mitopferung mit dem Priester abgeleitet werden müssen; übrigens begreift der *fructus specialis* wohl allzeit auch *fructus ex operato* in sich, und zwar nicht bloß solche, wie den fructus universalis, sondern von diesem unterschiedene, specielle, wie ja auch der einzelne Mitopfernde (physische Person) von der Communitas (moralische Person) sich specifisch unterscheidet. Mit Recht halten daher die einsichtigen und frommen Gläubigen gar viel auf fleißige Anhörung der heiligen Messe, und sollte dieselbe, wie schon oben bemerkt, in Predigten wieder und wieder empfohlen werden, wie z. B. der vom großen Segen der Opferfeier tief durchdrungene Berthold von Regensburg gethan, welcher seinen Zuhörern ans Herz legte: „alle, die es getuon mögen, die suln unserm Herrn die êre bieten, daz sie zu dem minnesten eines in dem tage eine messe hören mit schönen zuhten (Zucht) u. mit guoter andacht, u. anruofen, daz er sich über iuch erbarme" (Ausgabe von Pfeiffer 1862. S. 458; vgl. 493). Denen, welche durch pflichtmäßige Arbeit abgehalten sind, persönlich der Messe anzuwohnen, stellt er gleichwohl Antheil an allen Messen, die gefeiert werden, in Aussicht. Auch an das Glockenzeichen erinnert er, welches vor der Messe gegeben werde, um den Gläubigen zu sagen, daß der König Himmels und der Erde vom Himmel herab auf den Altar komme, wie man ja auch irdischen Königen bei ihrer Ankunft einzuläuten pflege (a. a. O. S. 458). Es ist ein schöner Brauch auf dem Lande, auch noch bei der Wandlung, in welcher der eigentliche Opferact Christi sich vollzieht, ein Glockenzeichen zu geben, damit die außerhalb der Kirche befindlichen Gläubigen gerade in diesem hochheiligen Moment die Früchte des Opfers sich anzueignen suchen. Da die heilige Messe in Wahrheit „der größte Schatz der Welt" ist, kann der Seelsorger seine Gläubigen nicht oft genug aneifern, sich denselben zu

Nutzen zu machen, nachdem er ihnen vorerst eine gründliche und zugleich praktische Anleitung hierzu gegeben.

d) Der celebrirende Priester bringt das heiligste Opfer zunächst als sichtbarer Stellvertreter Christi dar, welcher unter seiner Vermittlung über dem Altare unsichtbar den Opferact vollzieht; ihm leiht er seinen Mund und seine Hand, in seinem Namen spricht er die zahlreichen mittlerischen Gebete, und um des erhabenen Dienstes würdig zu walten, bereitet er sich auf jede Opferfeier mit Sorgfalt ascetisch vor, führt, um ein würdiger Träger des gottmenschlichen Opfers zu sein, ein Opferleben, stets eingedenk der Mahnung des Bischofes bei der Priesterweihe: Agnoscite, quod agitis, imitamini, quod tractatis, quatenus mortis Dominici mysterium celebrantes mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis. Sodann ist er auch als minister *ecclesiae* thätig, in deren Namen, als deren Repräsentant er am Altare betet und das in der Consecration in die Hände der Kirche gelegte Opfer Christi Gott darbringt (Bd. I. S. 257). Für all das gebühren ihm, abgesehen von der sacramentalen Communion, die als köstlichste Frucht des Opferactes erscheint, ganz besondere Früchte aus dem Opferschatze, die man passend als fructus *specialissimi*, wohl auch als fructus *personales sacerdotis* bezeichnet; es sind latreutische, propitiatorisch-satisfactorische und impetratorische, und zwar zunächst *ex opere operato*. Ist der Priester nicht bloß nothdürftig disponirt zum Empfang dieser fructus ex opere operato, sondern feiert er, wie es sein soll, das heiligste Opfer mit gläubigem Verständniß, mit herzlicher Andacht und inniger Liebe, dann werden ihm selbstverständlich auch noch reiche fructus *ex opere operantis* zu theil, so daß sich für den frommen Priester die Opferfeier als ein reicher Schatz von Gnaden aller Art erweist, durch welche er von seinen täglichen Mängeln und Fehlern gereinigt, das Unvollkommene an seinem Breviergebet ergänzt, sein inneres Leben und sein gesammtes Wirken übernatürlich befruchtet, sein Verhältniß zum gottmenschlichen Hohenpriester von Tag zu Tag inniger und lebensvoller gemacht wird. Daß der Priester seine Früchte ex opere operantis anderen vi communionis sanctorum zuwenden könne, ist gewiß; daß er *modo suffragii* auch seine fructus ex opere operato anderen zuzuwenden vermöge, erscheint mir wenigstens als probabel, wird aber von großen Theologen verneint. Gewiß ist, daß der Priester die Zuwendung seiner fructus specialissimi nicht der Application des fructus ministerialis gleichhalten, daß er für solche Zuwendung kein Meßstipendium und consequenterweise für die Celebration einer Messe nicht zwei Stipendien annehmen darf, das eine nämlich für die Application des fructus ministerialis und das zweite für die Zuwendung seines fructus specialissimus. Solche Praxis hat schon Alexander VII. durch Decret der heiligen Inquisition vom 24. September 1665 mit Recht strengstens verboten[1]. Bekanntlich geben die Gläubigen, welche in irgend einem Anliegen eine heilige Messe celebriren lassen, das Meßstipendium am liebsten einem Priester, von dem sie wissen, daß er fromm und bei der Opferfeier sehr andächtig ist, wohl in der Meinung, daß von dem reichen fructus ex opere operantis des Priesters auch ihnen etwas zukomme, um was sie ihn nach ihrer Art und ihrem Verständniß wohl auch ausdrücklich bitten[2].

e) Als fructus *ministeriales*, von Scotus u. a. fructus medii (sc. inter generalem et specialissimum) genannt, bezeichnet man jene (latreutischen, propitiatorisch-satisfactorischen und impetratorischen) Früchte des heiligen Meßopfers, welche der Opferpriester als solcher aus freien Stücken oder kraft einer speciellen

---

[1] Vgl. des nähern *Berlendis*, De oblationibus ad altare p. 461.

[2] Ueber die Frage, utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni vgl. Thom. summ. theolog. p. III. q. 82. art. 6; vgl. oben Bd. I. S. 254.

Verpflichtung (Pfarrer, Bischöfe) oder auf Grund der Annahme eines Meßstipendiums einer einzelnen Person oder mehreren, auch einer größern Communität oder sich selbst durch die sogen. Application ex opere operato zuwendet. Daß die fructus ministeriales von der Würdigkeit und Frömmigkeit des betreffenden Priesters unabhängig und, sofern man diese Unabhängigkeit als opus operatum bezeichnet, ex opere operato seien, ist allgemeine und durch die Bulle auctorem fidei (prop. 30) gegenüber den Pistojanern kirchlich sanctionirte Ueberzeugung der Theologen; doch in der nähern Erklärung dieses fructus gehen sie auseinander.

Einige haben sich das opus operatum im oben angegebenen Sinne (= Unabhängigkeit von der Würdigkeit des Opferpriesters im allgemeinen) daraus zu erklären gesucht, daß die Gebete, welche der Celebrans bei der heiligen Messe nomine Christi et ecclesiae spricht, einen objectiven, von seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit unabhängigen Werth haben, was, wie Bd. I. S. 255 gezeigt wurde, ohne Zweifel der Fall ist; allein die Früchte solchen Gebetes sind und bleiben Gebetsfrüchte[1], sind nicht eigentliche Opferfrüchte, wenigstens nicht fructus ex opere operato in dem, wie uns scheint, hier allein richtigen Sinne von opus operatum, nämlich: in der Consecration geschehener Vollzug des einen Opferactes Christi; denn dieser ist das eigentliche und centrale opus, welches in der Messe gesetzt (operirt) wird. In diesem Sinne wird opus operatum auch bei einer andern Erklärung nicht genommen, gemäß welcher eigentlich die Kirche als allzeit heilige Braut Christi bei jeder heiligen Messe ein opus operatum begründen würde, da ja der Priester in ihrem Namen den Opferact vollziehe und die Gebete spreche, somit im Grund genommen die Kirche in jeder heiligen Messe betend und opfernd thätig sei und durch dieses ihr Thun (= opus operatum), welches allzeit gottgefällig und darum wirksam sei, die Früchte erwerbe, welche der Priester in der sogen. applicatio Missae den Betreffenden als minister *ecclesiae* zuwende. Allein es wurde schon früher gezeigt (Bd. I. S. 257), daß die Kirche als moralisch-mystische Person, als *universitas* nicht eigentlich thätig sein könne, „quia actiones sunt *singulorum*", daß sie darum auch nicht verdienen, nicht Früchte behufs der Zuwendung an die Gläubigen erwerben könne; übrigens selbst wenn dies möglich wäre, so müßten die erworbenen fructus als solche ex opere *operantis sc. ecclesiae* bezeichnet werden und könnten, wenn auch wegen der Heiligkeit der Kirche unabhängig von der Würdigkeit des Celebranten, gleichwohl nicht als fructus ex opere operato im strengsten Sinne gelten.

[1] Diese sind accidentell reicher, wenn z. B. für einen Verstorbenen die Missa de Requiem, oder für ein specielles Anliegen die betreffende Votivmesse gelesen wird; darum wird man an Tagen, wo der Ritus es erlaubt, für Verstorbene die Requiemsmesse lesen, obgleich man der stricten Verpflichtung in der Regel auch durch Application der Tagesmesse genügt (C. R. 15. Aug. 1662). Von den Votivmessen müssen die de aliquo sancto vel mysterio stets als solche, also die non impedito gelesen werden, desgleichen alle Messen, bezüglich deren man sich ausdrücklich verpflichtet hat, sie als Requiems- resp. Votivmessen zu celebriren. Hat sich der Celebrans verpflichtet, einem Verstorbenen, für den er applicirt, den Ablaß des Altarprivilegiums zuzuwenden, so muß er zu diesem Zwecke die non impedito die Requiemsmesse lesen (Bd. I. S. 803), er wird dies aus Liebe zu den armen Seelen auf privilegirtem Altare aber auch dann thun, wenn er nicht stricte verpflichtet wäre. Daß aber diese fructus secundärer Natur, nicht wesentliche Opferfrüchte seien, erhellt daraus, daß man (von den erwähnten Ausnahmen abgesehen) diebus impeditis durch Application der Tagesmesse genügt, da eben als das Wesentliche nur die Consecration erscheint. Inwiefern eine accidentelle Vermehrung der fructus (ex opere operantis) durch Anwendung von Musik und überhaupt durch äußere Solemnität, durch welche allzeit Gott verherrlicht wird, geschehe, wurde schon Bd. I. S. 373 f. 527 und 529 erörtert.

Meines Erachtens wird man für den fructus ministerialis eine feste Grundlage nur gewinnen, wenn man ihn zunächst und zumeist ex opere operato *Christi*, d. i. aus dem Vollzug des einzelnen Opferactes über dem Altare durch Christus in der Consecration ableitet, indem man festhält, dem Priester sei kraft seiner Weihe („accipe potestatem offerendi sacrificium" etc.) und, weil er bei der heiligen Messe sichtbares Organ Christi, des unsichtbaren Opferpriesters, ist, um dieser seiner Würde willen das Prärogativ eingeräumt, durch seine Opferintention über die fructus sacrificii, welche der unsichtbare Hohepriester durch den Vollzug seines Opferactes (ex opere operato) in der Consecration gegenwärtig setzt, für bestimmte Zwecke *nomine Christi* ex opere operato zu verfügen oder, wenn man lieber will, den sich opfernden Heiland zu bestimmen, daß er im Moment, wo er sein Opfer auf dem Altare vollzieht, die betreffenden fructus zuwende. Diesen fructus zuwenden, gilt als gleichbedeutend mit „das Opfer für jemanden oder zu einem bestimmten Zwecke darbringen". Freilich ist man nicht im Stande, zu sagen, über wie viele fructus der Priester disponiren und im einzelnen Falle durch die applicatio Missae zuwenden könne [1]; aber jedenfalls hat diese Zuwendung, sofern sie nomine Christi vel a Christo, wenngleich nach der Intention seines sichtbaren Stellvertreters, geschieht, einen von des letztern persönlicher Würdigkeit oder Unwürdigkeit unabhängigen Charakter. Nach dieser unserer Auffassung erscheint der Celebrant in Zuwendung des in Rede stehenden fructus zunächst als *minister Christi* [2] und ist daher die Bezeichnung fructus *ministerialis* die passendste; ähnlich wie der Minister der Sacramente durch seine Intention über die gratia *sacramentalis* disponirt, so der Celebrans über die Opferfrüchte, nur ist die aus dem einen Opferschatze stammende Sacramentsgnade eine genau bestimmte und stets auf Setzung oder auf Vermehrung der heiligmachenden Gnade abzielende, während die aus dem Schatze des einzelnen Opferactes zugewendeten Gnaden (= Opferfrüchte) nach Zahl und Maß unbestimmbar und sehr mannigfacher Art sind. Wohl läßt sich diese unsere Erklärung des fructus ministerialis nicht eigentlich beweisen, aber sie dürfte der Idee des Priesterthums als des Ministeriums Christi, sowie auch der allgemeinen Praxis der Kirche bezüglich der priesterlichen Meßapplication am meisten entsprechen. Weil die Intention des Opferpriesters als solchen über die fructus ministeriales disponirt, so ist z. B. seine Meßapplication (wiewohl unerlaubt, doch) giltig, auch wenn sie gegen den Willen seines Obern, der eine andere ihm auftrug, ja selbst gegen den Willen der Kirche ist [3].

---

[1] Daß der fructus ministerialis an sich ein fructus finitus sei, ist soviel als gewiß; ob er bei der Application für mehrere zugleich sich für die einzelnen nach Maßgabe ihrer Anzahl mindere oder ob er für jeden der gleiche bleibe, wie wenn nur für Einen applicirt würde, läßt sich nicht ausmachen; doch gilt ersteres jetzt als das Wahrscheinlichere und der kirchlichen Praxis Entsprechendere; vgl. dagegen *Berlendis,* De oblationibus p. 313.

[2] Daß der Priester bei der Opferfeier auch minister *ecclesiae* sei, wurde schon unter d. bemerkt; aber als solcher, als Repräsentant der heiligen und darum allzeit gottgefälligen Kirche, betet er bloß und offerirt er unmittelbar nach der Consecration das gegenwärtig gewordene Opfer Christi, vollzieht hierin einen Oblations-, aber nicht einen Opferact. Auch dieses Beten und Offeriren ist objectiv gottgefällig und wirksam, und es kommt in der applicatio missae dieser fructus zu dem ex opere operato Christi hinzu.

[3] Pro Excommunicato vitando zu appliciren, ist von der Kirche sub gravi verboten; thäte es ein Priester gleichwohl, so geschähe es zwar illicite, aber — die Empfänglichkeit des Excommunicirten (Reue u. s. w.) vorausgesetzt — keineswegs invalide in Beziehung auf den fructus ex opere operato Christi (cf. Lehmkuhl, Theolog. moral. tom. II. n. 176).

Nach allgemeiner Annahme muß die Intention spätestens vor der zweiten Consecration gemacht sein, in welcher eben der Vollzug des Opfers Christi, in dessen Namen der Priester zunächst disponirt, zum Abschluß gelangt. Die Intention muß selbstverständlich wenigstens einmal actuell gemacht sein; doch ist nicht schlechthin nothwendig, daß sie unmittelbar vor der betreffenden Messe resp. Consecration oder gar bei der Wandlung gemacht oder erneuert werde, sondern es reicht hin, wenn sie schon früher, z. B. beim Empfang des Meßstipendiums, in bestimmter Weise gemacht und nicht mehr zurückgenommen wurde, somit bei der Opferfeier wenigstens habituell vorhanden ist. Uebrigens empfiehlt es sich, wovon später noch die Rede sein wird, jedesmal am Schluß der Vorbereitung auf die heilige Messe, überhaupt vor Beginn der Opferfeier, die Intention in Beziehung auf deren fructus ministerialis actuell zu machen resp. zu erneuern, was beim ersten Memento wiederholt geschehen kann. Hat der Priester nicht für andere zu appliciren, so wird er den fructus ministerialis sich selber als Privatperson oder der Kirche in ihrer Gesammtheit (dem thesaurus ecclesiae) zuwenden und die Application niemals unterlassen. Da es sich um die Zuwendung bestimmter Früchte handelt, so muß die Intention irgendwie determinirt sein, und sei es auch nur dadurch, daß der Priester die Meinung macht, er wolle die Früchte zuwenden ad *intentionem petentis*[1], oder in der Intention, die nach der Reihenfolge seines Stipendienverzeichnisses für diesen Tag resp. für die an diesem Tag zu celebrirende Messe trifft u. dgl. Von den Meßstipendien, ihrem Ursprung und ihrer historischen Entwicklung, ihrem innern nexus mit der Zuwendung des fructus ministerialis, der Ordnung in deren Persolvirung u. s. w. werden wir füglich erst in dem § de oblationibus das Nöthigste anführen. Hier soll nur die Frage erörtert werden, für wen darf nach kirchlichem Recht der fructus ministerialis applicirt werden.

5. Bei der Feier des heiligsten Opfers ist der Priester wohl allererst Stellvertreter Christi, aus dessen opus operatum der fructus ministerialis stammt; er ist aber auch minister *ecclesiae*, und wie bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, so auch bei Zuwendung des fructus ministerialis an die Vorschriften der Kirche gebunden, die, ohne sich selbst als die allein wahre, allein von Christo gestiftete und darum alleinseligmachende Kirche aufzugeben, nicht dulden kann, daß der Priester als officielles Organ die fructus ministeriales unterschiedslos zuwende, wem und zu welchem Zwecke er will. Es entsteht daher die Frage, für wen darf der Priester appliciren und für wen nicht?

Zweifellos darf er den fructus ministerialis in der Application allen in der kirchlichen Gemeinschaft Lebenden und allen im Kirchenfrieden Verstorbenen[2] zuwenden. Je nach Bedürfniß und Empfäng-

[1] Zweifelt man, ob die intentio petentis eine gottgefällige, wenigstens erlaubte sei, so wird man die Bedingung beisetzen: si placet Deo; bei der applicatio pro defunctis, namentlich bei alten Jahrtagen, mag man die Bedingung beisetzen, wenn der betreffende Verstorbene den fructus nicht mehr brauche, solle er einem andern Verstorbenen ad beneplacitum Dei zukommen.

[2] Inwiefern man auch von einem Darbringen des heiligsten Opfers für die Seligen im Himmel reden könne, wurde schon Bd. I. S. 313 erörtert; vgl. auch Gihr, Das heilige Meßopfer. 4. Aufl. S. 174 ff. Das heiligste Opfer zu Ehren eines Heiligen feiern (appliciren), heißt den fructus latreuticus Gott darbieten, um ihn zu verherrlichen ob all dem, was er an diesem Heiligen und durch ihn gethan hat, und insofern ist die Opferdarbringung Dankopfer gegen Gott, aber zugleich größter Ehrenerweis gegen den Heiligen selber, dessen Fürbitte man in der Regel auch erlangen will, auf daß

lichkeit wird ihnen genannter fructus als latreutischer, als propitiatorischer, als satisfactorischer, als impetratorischer zu gut kommen.

Zweifellos ausgeschlossen sind von der Application im Leben und nach dem Tode alle *Excommunicati vitandi*, d. i. alle nominatim und publice Excommunicirten, welche als solche aufgehört haben, Glieder der Kirche als des mystischen Leibes Christi zu sein, und die eben darum wie von den öffentlichen Gebeten der Kirche, so auch von der Theilnahme an jenen Opferfrüchten ausgeschlossen sind, welche der Priester nicht bloß als Minister Christi, sondern auch als öffentlicher Diener der Kirche in der Applicatio Missae zuwendet; übrigens wäre die Application für solch einen Excommunicirten, wenn auch entschieden unerlaubt, doch giltig. Auch im stillen oder, wie man es nennt, *privatim* darf der Priester für solche Excommunicati nicht appliciren, da ja die Zuwendung der fructus ministeriales allzeit ein officieller und insofern kirchlicher Act ist; wohl aber darf er, sofern er auch Privatperson ist, für dieselben bei der Opferfeier ein privates Memento, das neben dem officiellen im N. N. angedeuteten sehr wohl bestehen kann, sicherlich machen, ihnen nach milderer Meinung auch seine eigenen fructus ex opere operantis zuwenden, was er ja auch als Privatperson thut.

Nach einer sehr probablen sententia benignior (Ligor. theol. moral. VII. n. 164) darf man für Excommunicati *tolerati*, also z. B. für Protestanten, Altkatholiken (sofern letztere nicht nominatim excommunicirt sind) und dgl., appliciren, aber es ist dabei alles zu vermeiden, was den Gläubigen Aergerniß geben, den Schein des Indifferentismus erwecken könnte, und es erscheint daher nur Application im stillen (ohne sogen. Verkünden, überhaupt ohne jegliche Kundgabe für die Oeffentlichkeit) als zulässig.

a) Bezüglich verstorbener Protestanten hat Papst Gregor XVI. in einem Schreiben[1] vom Juli 1842 (cf. C. R. 23. Mai 1859) an den Abt von Scheyern erklärt, daß bei Beerdigung einer protestantischen Königin von Bayern das heiligste Opfer selbst nicht in der Intention „pro defunctis e *catholica* regia familia universis" feierlich dargebracht werden dürfe, weil dadurch der Schein erweckt werden könnte, man begehe feierliche Exsequien für die eben beerdigte protestantische Fürstin, was gegen das uralte kirchliche Herkommen verstoßen würde (vgl. die Belege bei Probst a. a. O. S. 144 ff.). Damit scheint mir nun aber nicht auch eine ganz im stillen geschehende Application für einen verstorbenen Akatholiken ausgeschlossen, zumal wenn die Application von einem Katholiken erbeten oder vom Priester aus freien Stücken vollzogen wird und man annehmen kann, der betreffende sei „in bona fide atque in gratia divina" von hinnen geschieden (*Lehmkuhl* tom. I. n. 176; dagegen Gihr a. a. O. S. 173); ob bei solch einer Application nur die Tagesmesse, nicht etwa auch eine stille missa de Requiem — mit oder ohne Einschaltung des Namens — genommen werden dürfe, lassen wir dahingestellt.

---

durch sie die schon im Opfervollzug gelegene impetratio des gottmenschlichen Hauptes (fructus impetratorius) bei Gott noch durch die intercessio eines heiligen Gliedes unterstützt werde. Auch für immer weitere Ausbreitung der Ehre und Verehrung eines Heiligen auf Erden kann das heilige Opfer als Bittopfer dargebracht werden.

[1] Vgl. Probst, Exsequien S. 149; daselbst ist auch ein Brief desselben Papstes (13. Febr. 1842) an den Bischof von Augsburg abgedruckt, welcher bei der Leichenfeier für die protestantische Königin Karolina zwar nicht ein feierliches Requiem, aber ein Libera halten und öffentlich für die Verstorbene beten ließ, was unter Hinweis auf die Gefahr des Indifferentismus entschieden gerügt wird.

b) Bezüglich lebender Protestanten u. dgl. wird man zu beobachten haben, was Gregor XVI. (19. April 1837) in Beziehung auf schismatische Griechen erklärt hat, die auch Excommunicati tolerati sind, nämlich daß man von ihnen selber ein Stipendium nur annehmen dürfe, wenn gewiß sei, daß sie es reichen, um die Gnade der Bekehrung zum wahren Glauben zu erlangen [1]. Geschieht aber die (stille) Application für einen lebenden Akatholiken vom Priester aus freien Stücken oder auf Grund eines von einem Katholiken gereichten Stipendiums, dann ist sicherlich auch ein anderer Zweck der Application als jener der Bekehrung (z. B. Wiedererlangung leiblicher Gesundheit, gratiarum actio etc.), welch letztern man übrigens stets mit einschließen wird, zulässig. Für den akatholischen Landesfürsten (auch wenn er vitandus ist?) darf man, so lange er lebt und die Regentschaft führt, in katholischen Kirchen nicht bloß öffentlich beten (im Pronaus nach der Predigt oder in der heiligen Messe durch Einschaltung der Collecte pro rege, nicht aber im Canon), sondern bei gewissen Anlässen, z. B. an den sogen. Königsfesten, auch das heiligste Opfer darbringen, ihm also den fructus ministerialis zuwenden, wofür Schrift (I Tim. 2, 1—2) und Tradition (vgl. die Belege bei Binterim, Denkw. IV. Bd. 2. Thl. S. 21 ff.) sprechen; es geschieht das für den Landesfürsten nicht als Privatperson, sondern wegen seiner Stellung im Staate und speciell zu den Katholiken, deren Wohlergehen mit dem ihres Landesfürsten ja inniglich zusammenhängt. Jedenfalls durch den Tod hört er auf, Landesherr zu sein, und dürfen daher für ihn keine öffentlichen Exsequien gehalten werden, sondern gilt von ihm, was oben in Beziehung auf die Application für verstorbene Akatholiken überhaupt gesagt wurde; eine Trauerrede darf in der Kirche (nach strengem Recht aber nur ohne Chorrock und Stola) gehalten werden.

c) Auf die Anfrage: Utrum liceat sacerdotibus missam celebrare pro *Turcarum aliorumque infidelium* intentione et ab eis eleemosynam pro missae applicatione accipere, hat die Heilige Inquisition (12. Juli 1865) geantwortet: *affirmative*, dummodo non adsit scandalum, ac nihil in missa specialiter addatur et quoad intentionem constet, nihil mali aut erroris aut superstitionis in infidelibus eleemosynam afferentibus subesse. Die Infideles stehen der Kirche nicht als Censurirte, nicht als in der Kirchenstrafe befindlich gegenüber, woraus sich erklärt, daß sie gegen dieselben in Sachen der Meßapplication weniger streng ist, als selbst gegen die Excommunicati tolerati.

Die Katechumenen hängen durch ihren Anfangsglauben und ihr Taufverlangen schon innerlich mit der Kirche zusammen, daher gilt es mit Recht als erlaubt, für dieselben im Leben und nach dem Tode das heiligste Opfer darzubringen [2].

§ 5.

Von der Zuwendung der Opferfrüchte in der Pfarrmesse und Conventmesse im besondern.

1. Seit ältester Zeit waren die Gläubigen verpflichtet, an allen Sonntagen (Justin. apolog. I. 65) und, seitdem es sogen. gebotene Feiertage gab (Constit. apost. VIII. 33), auch an diesen sich an heiliger Stätte um ihren

---

[1] Auch wenn ein Excommunicatus vitandus speciell um die Application *pro conversione* bäte, dürfte ihm zu willfahren sein, denn er wäre nicht mehr pertinax gegenüber der Kirche und insofern dem toleratus gleich; vgl. übrigens dagegen Stentrup, Soteriolog. thes. 119.

[2] Bekanntlich hat der hl. Ambrosius für den als Katechumenus plötzlich aus dem Leben abberufenen Kaiser Valentinian feierlich das heiligste Opfer dargebracht (orat. in mortem Valentin. n. 51—56).

προεστώς, um ihren geistlichen Vorsteher[1], behufs Anhörung des göttlichen Wortes und zur Theilnahme am heiligen Opfer zu versammeln. Durch diese Theilnahme am Opfer, welche die Gläubigen jahrhundertelang auch durch Darbringung von Oblationen bethätigten, erwiesen sie sich als ein priesterliches Geschlecht (vgl. Bd. I. S. 242), in gewissem Sinne als concelebrantes[2] mit ihrem Bischofe oder Priester. Es war nun doch gewiß schon in der Natur des Verhältnisses der mitopfernden Gemeinde zu ihrem namens Christi opfernden Vorsteher gelegen, daß dieser kraft seines mittlerischen Amtes beim Vollzuge des eucharistischen Opferactes (ex opere operato) seiner um ihn versammelten Gemeinde besonders reichliche Früchte zuwendete, die Früchte nämlich, welche nachmals die Schule als fructus ministeriales bezeichnete. Papst Leo XIII. datirt in seiner schönen Constitution „In suprema" vom Jahre 1882 die Pflicht der Hirten, speciell der Oberhirten, an Sonn- und Feiertagen *pro populo* sibi commisso das heiligste Opfer darzubringen, mit Recht aus der frühesten christlichen Zeit; denn nachweislich schon zur Zeit Justins des Martyrers geschah im wesentlichen dasselbe, was nachmals das Tridentinum vorschrieb (sess. 5. c. 2; sess. 23. de reform. c. 1), nämlich daß die Vorsteher (Bischöfe, Pfarrer u. s. w.) ihre Untergebenen wenigstens an Sonn- und Festtagen mit dem Worte Gottes (das intra Missarum solemnia verkündet wurde) weiden und für sie das heilige Opfer darbringen („*pro* his sacrificium offerre"). Unter diesem vom Tridentinum vorgeschriebenen „Darbringen des Opfers" ist gemäß kirchlichem Herkommen und nach ausdrücklichen Erklärungen von Päpsten und von der Congregatio concilii nichts anderes zu verstehen, als die Zuwendung des fructus ministerialis durch den Hirten an die ihm untergebenen Schäflein. Ist schon das Wort Gottes eine herrliche Weide, so bereitet der Hirte seinen Schäflein[3] jedenfalls noch eine ungleich fettere Weide in der Opferfeier, da in ihr auf dem Altare der gottmenschliche gute Hirte gegenwärtig wird, auf welchen die Kirche (in der Prim des Donnerstags und im Off. de Ss. Sacramento II. Noct.) des Psalmisten Worte anwendet: Dominus regit (nach der LXX ποιμαίνει) me, et nihil mihi deerit, *in loco pascuae* ibi me collocavit. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me, impinguasti in oleo caput meum et calix meus, quam inebrians est (Ps. 22). Wie ganz entsprechend ist es daher, daß gerade die Hirten, die

[1] Dies war in Städten der Bischof, welcher an Sonn- und Festtagen anfänglich allein unter Assistenz der zugehörigen Priester celebrirte; seitdem Parochialkirchen entstanden, wurde dann auch in diesen das heiligste Opfer für die Parochianen gefeiert, und zwar in den Bischofsstädten (nicht auch auswärts) erst, nachdem ein Akolyth das vom Bischof consecrirte „fermentum" (particula hostiae consecratae) in die Parochialkirche überbracht hatte, wodurch der Zusammenhang der Pfarrkirchen mit der Kathedrale, mit dem für sein gesammtes Volk opfernden Oberhirten sollte ausgedrückt werden (Brief Innocenz' I. an Decentius Kap. 5).

[2] Sogar *celebrantes* wurden vereinzelt diejenigen genannt, welche Oblationen brachten; Belege bei Berlendis l. c. p. 256.

[3] Zu diesen gehören, wenn auch nicht im juristisch-canonistischen, so doch im moralischen Sinne auch die Verstorbenen aus der Pfarrgemeinde, und hat sich daher die applicatio pro parochianis sicherlich auch auf sie auszudehnen. Wie tröstlich für die Pfarrkinder, daß ihnen nach dem Tode, wenn sie längst vergessen sind, doch noch die fructus satisfactorii der Pfarrmesse zu gut kommen, falls sie derselben noch bedürfen sollten.

Oberhirten sowohl als die Hirten zweiten Ranges, verpflichtet sind, an Sonn- und Festtagen pro populo zu appliciren, wie denn auch die Theologen mit Recht annehmen, daß die in Rede stehende Applicationspflicht nicht etwa der Pfründe, sondern dem Officium, dem Amte des Hirten als solchen annex sei. Nach den in neuerer und neuester Zeit erlassenen kirchlichen Entscheidungen obliegt die Pflicht, an allen Sonntagen und an allen in der Bulle Urbans VIII. „Universa" enthaltenen gebotenen (wenn auch nachmals wieder abrogirten) Feiertagen pro populo suo (Diöcesanen, Parochianen) zu appliciren, allen Oberhirten und allen Hirten mit selbständiger Seelsorge (Pfarrer, Pfarrcuraten, Pfarr-Rectoren, Pfarrverweser oder wie sie sonst genannt werden mögen, ohne Rücksicht auf ihr Einkommen, nicht aber den sogen. Expositi); weil dem Hirtenamte als solchem annex, muß diese Pflicht, so weit möglich, von dem betreffenden Hirten in eigener Person erfüllt und darf nur aus wichtigen Gründen ihre Erfüllung einem andern übertragen werden.

a) So gewiß es ist, daß die in Rede stehende Applicationspflicht, welche das Tridentinum (l. c.) aus dem jus divinum ableitet, ihrem Wesen nach in die älteste christliche Zeit hinaufreicht, so ist doch unläugbar, daß man die einschlägigen Vorschriften sowohl vor- als nachtridentinischer Synoden[1] vielfach dahin deutete, es obliege den Pfarrern nur die Pflicht, an Sonn- und Festtagen in ihren Pfarrkirchen — womöglich in eigener Person und zu einer bestimmten Stunde (9 Uhr) — das heiligste Opfer zu feiern, um den Parochianen Gelegenheit zu geben, in ihrer Pfarrkirche[2] der heiligen Messe beizuwohnen, sie seien aber keineswegs auch verpflichtet, den Pfarrkindern den fructus medius (ministerialis) zuzuwenden. Verpflichteten ja manche Synoden (Hartzh. VII, 976. 1059 u. ö.) die Pfarrer ganz analog wie an Sonn- und Festtagen, so auch unter der Woche, an den Mittwochen und Freitagen[3], in der Pfarrkirche zu celebriren, also an Tagen, für welche eine Applicationspflicht doch nur höchst selten ausdrücklich auferlegt war, wie z. B. von einer Synode zu Münster (a. 1675), welche, nachdem sie für die Sonn- und Feiertage die Pfarrmesse angeordnet, weiterfährt: „per septimanam parochi *bis* sacrificia Missae celebrabunt, ita, ut semel pro *defunctis,* semel pro *vivis* parochianis ac patriae necessitatibus illud offerre obligentur" (Hartzh. X, 50). Auch gab es angesehene Theologen, welche trotz gegentheiliger Entscheidungen der Congregatio concilii Tridentini lehrten, der tridentinischen Vorschrift werde genügt durch Application des fructus *generalis* für die Parochianen, über den fructus ministerialis aber könnten die Pfarrer selbst an Sonn- und Festtagen frei und zu Gunsten eines Stipendiengebers verfügen. Andere dagegen lehrten, Pfarrer mit einträglichen (pingues) Pfründen müßten nicht bloß an Sonn- und Feiertagen, sondern täglich den fructus ministerialis für ihr Pfarrvolk appliciren, während schlecht-bepfründete nur an Sonn- und Feiertagen hierzu verpflichtet seien.

b) Diesem Schwanken in Theorie und Praxis machte Papst Benedikt XIV. in seiner herrlichen Bulle „Cum semper oblatas" vom 19. August 1744 gründlich ein Ende, indem er die tridentinische Bestimmung autoritative in dem Sinne erklärte, daß an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen die heilige Messe (deren fructus

---

[1] Cf. Hartzh. V, 658; VI, 7; VII, 892; VIII, 186.

[2] In dieser und in keiner andern an Sonn- und Festtagen Messe zu hören, war früher (bis 15. Jahrhundert) stricte Pflicht (Harduin VII, 1365), welcher nach und nach durch gegentheilige Gewohnheit derogirt wurde; vgl. Bened. XIV. de synod. lib. XI. c. 14.

[3] Es sind das die schon in ältester Zeit liturgisch distinguirten Stationstage; sie hatten in den vorpianischen Missalien vielfach auch eigene Meßformularien.

medii, wie der Papst ausdrücklich sagt) von sämmtlichen Seelsorgern[1], mögen sie dem Welt- oder Regular-Clerus angehören, für ihr Volk (pro populo ipsorum curae commisso) applicirt werden müsse. Den Bischöfen schärfte der Papst ein, auf die ausnahmslose Erfüllung dieser Vorschrift zu bringen; nur in Rücksicht auf sehr arme Pfarrer und Pfarrvikare ertheilte er allen Bischöfen die Vollmacht, denselben eine Dispense dahin zu gewähren, daß sie an Festtagen („diebus festis"; Sonntage wohl mit eingeschlossen), falls ihnen ein Stipendium angeboten werde, dasselbe persolviren dürfen, jedoch nur unter der Bedingung, die ausgefallene applicatio pro populo unter der Woche nachzutragen[2]. Gebotene Feiertage im Sinne der Bulle Benedikts XIV. sind alle jene, welche Urban VIII. in der Bulle „Universa" (13. September 1642) als festa de praecepto festgestellt hatte[3] und die wir in dem Abschnitt vom Kirchenjahr des einzelnen verzeichnen werden; einige dieser Feste waren bereits durch Benedikt XIV. selber für einige Diöcesen insoweit reducirt worden, daß die Gläubigen zwar verpflichtet blieben, die Messe zu hören, aber knechtliche Arbeiten verrichten durften. Daß für diese reducirten Feiertage mit dem Gebot, Messe zu hören, auch die Applicationspflicht aufrecht erhalten bleiben mußte, ist selbstverständlich und wurde von Benedikt XIV. in seiner Bulle (n. 7) auch ausdrücklich erklärt.

c) Als aber später unter Clemens XIV. (1771 u. 1772) für Oesterreich, Churbayern und verschiedene einzelne Diöcesen eine beträchtliche Zahl der gebotenen Feiertage Urbans VIII. abrogirt und dem Volke die Pflicht, an diesen Tagen Messe zu hören, ausdrücklich erlassen wurde, da bildete sich der Clerus die Ansicht, daß die Pfarrer an diesen Tagen fürder auch nicht mehr pro populo zu appliciren brauchen. Zwar hatte es im Breve Clemens' XIV. geheißen, daß der Gottesdienst wie ehevor feierlich (also auch mit applicatio missae) an diesen abgewürdigten Feiertagen solle abgehalten werden; allein fürstliche und selbst bischöfliche Verordnungen verboten, damit ja das Volk an den abgewürdigten Feiertagen nicht in die Kirche, sondern zum Arbeiten gehe, ausdrücklich die Abhaltung eines irgendwie feierlichen Gottesdienstes an diesen Tagen[4], und so ist leicht begreiflich, wie sich in den betreffenden Ländern und resp. Diöcesen die allgemeine Praxis bilden konnte, an den abgewürdigten Feiertagen nicht pro populo zu appliciren. Wohl wurden gegen die Berechtigung dieser Praxis, welche man gern als präscribirte consuetudo legitima betrachtete, von Bischöfen und Theologen Bedenken erhoben, die aber nicht durchdrangen, bis endlich Pius IX. dem vieljährigen Streite durch seine Encyklika *Amantissimi* (3. Mai 1858) ein Ende machte, indem er autoritativ erklärte: Hisce literis declaramus, statuimus atque decernimus, *parochos aliosque omnes animarum curam actu gerentes* Missae sacrificium pro populo sibi commisso *celebrare et applicare* debere[5] tam omnibus dominicis aliisque

---

[1] „Omnes et singuli, qui actu curam animarum exercent, et non solum *parochi aut vicarii* (parochi) *saeculares*, verum etiam parochi aut vicarii *regulares*".

[2] Kraft dieser Facultät bestimmte das Wiener Provincialconcil (1858), wie folgt: Si parochi *gravi inopia* laborent, episcopus eis permittere potest, ut pro missa diei dominici vel festi stipendio, *quo infra hebdomadem carerent,* ipsis oblato sacrificium pro populo applicandum infra hebdomadem supplere possint. Diem tamen, in quem sacrificium parochianis debitum transferunt, publice denuntient. Coll. Lac. V. 155.

[3] Nur das festum Concept. B. M. V. war erst durch Clemens XI. (6. Dec. 1708) zum gebotenen Feiertag erhoben worden.

[4] Vgl. darüber des nähern meine eingehende Abhandlung im Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1863. S. 381 ff. und Heuser, Verpflichtung der Pfarrer, für die Gemeinde zu appliciren; Düsseldorf 1850.

[5] Die Applicationspflicht beginnt ipso die, quo in *possessionem* officii veniunt parochi, d. i. am Tage der canonischen Investitur und resp. Installation (C. C. 12. Nov. 1831).

diebus qui ex praecepto adhuc servantur, *tam illis etiam, qui ex hujus apostolicae sedis indulgentia ex dierum de praecepto festorum numero sublati ac translati*[1] *sunt*, quemadmodum ipsi animarum curatores debebant, dum memorata Urbani VIII. constitutio in pleno suo robore vigebat, antequam festivi de praecepto dies imminuerentur et transferrentur.

In der Bulle ist auch bestimmt, daß Erlaß (remissio) der Application an den abgewürdigten Feiertagen, wo hinreichende Gründe für eine solche sprechen, von der Congregatio concilii Tridentini[2] (und resp. von der Propaganda) zu erlangen sei, wie denn auch von derselben jenen Pfarrern der Diöcese Linz, deren jährliches Einkommen nicht über 200 Scudi beträgt, die Application an allen abgewürdigten Feiertagen erlassen, für die Diöcese Eichstätt auf nur vier (Matthias, Mariä Heimsuchung, Laurentius, Michaeli) reducirt, für die Diöcese Speier dagegen verweigert worden ist (Mühlb. thes. resolut. I. p. 1005). Gleich der Verlegung der Application von einem gebotenen Feiertag weg auf einen andern Wochentag ist auch die Verlegung von einem abgewürdigten Feiertag weg in der Regel nur auf Grund einer eigenen Erlaubniß zuläßig (Coll. Lac. V. 791), welche die Bischöfe jure ordinario bloß armen Pfarrern, anderen nur mit Zustimmung Roms geben können (Coll. Lac. V. 466). So erhielt der Erzbischof von München (4. Juli 1860) vom Apostolischen Stuhl die Facultät, den Pfarrern die Translation zu gestatten, quoties diebus festis suppressis applicanda sit missa pro peculiari aliquo benefactore, vel pro defuncto praesente cadavere vel pro sponsis. Das Provinzialconcil von Bordeaux (1859), dessen Acten von Rom anerkannt sind, gestattet: Si in aliquo festo reducto missa celebranda sit sive *pro sponsis*, sive pro defuncto in ejus *exsequiis*[3] (= Beerdigung), tunc, alio deficiente sacerdote, parocho licet, applicationem missae pro populo ad *sequentem diem transferre*, nisi tamen ob hoc ipsum festum officium publicum et a populo frequentatum in parochia ex usu celebrandum esset. Uebrigens sieht genanntes Concil die Nichtverlegung auch an den abgewürdigten Feiertagen als Regel an und fordert gleich anderen neueren Synoden die Geistlichen auf, den Gläubigen im Hinweis darauf, daß auch an den abgewürdigten Feiertagen für sie applicirt wird, dringlich ans Herz zu legen, sie sollten an diesen Tagen aus freien Stücken der heiligen Messe beiwohnen (Coll. Lac. IV. 753)[4]. Es ist daher ein sehr löblicher Usus, so oft unter der Woche ein abgewürdigter Feiertag einfällt, am vorausgehenden Sonntag dem Volk zu verkünden, daß an demselben das heiligste Opfer für die Pfarrgemeinde dargebracht werde.

---

[1] Bezieht sich auf die abrogirten Feiertage, deren äußere *solemnitas* (nicht auch das Officium) auf den nächsten Sonntag verlegt wird, wie z. B. in Frankreich die Solemnität des Frohnleichnamstages und mehrerer anderer hoher Feste; ist nicht bloß die solemnitas, sondern, wie öfters in norddeutschen Diöcesen, auch das officium auf den Sonntag verlegt, so genügt eine Application gerade so, wie wenn ein gebotener Feiertag auf einen Sonntag trifft. Wird das Fest Johannes' des Täufers, weil es auf den Frohnleichnamstag fällt, auf den 25. Juni transferirt, so besteht für dasselbe nach ausdrücklicher Entscheidung der Rituscongregation die Applicationspflicht nicht.

[2] Die zahlreichen Entscheidungen dieser Congregation in Sachen der applicatio pro populo s. bei Mühlbauer, Thes. resolut. tom. I. p. 878 sqq.

[3] Also nicht auch zu Gunsten von Jahrtagen, deren früherhin nicht wenige bei uns auf die abgewürdigten Feiertage gestiftet wurden, ist hier die Verlegung der applicatio pro populo gestattet. Um Jahrtage, Dankämter u. dgl., die auf abgewürdigte Feiertage gestiftet sind, an diesen Tagen auch fortan halten zu dürfen, ist eine specielle Erlaubniß nothwendig.

[4] Gleichwohl wird die facultas *binandi* für die abgewürdigten Feiertage auch solchen Pfarrern, welche zwei Pfarreien zu versehen haben, regelmäßig nicht ertheilt.

d) Wie schon erwähnt, ist die in Rede stehende Applicationspflicht der Pfarrer in deren Hirtenamt begründet und obliegt sie daher der Person des Pfarrers; darum besteht die tiefbegründete Vorschrift, daß der Pfarrer regelmäßig in eigener Person für seine Gemeinde applicire und so seine Schäflein weide, woher auch der Name Pfarrmesse (Missa parochialis) kommt; nur wenn der Pfarrer krank oder anderweitig legitim gehindert ist, nur „in casu verae necessitatis et concurrente causa canonica“ (C. C. 30. Mart. 1867), — „accedente justa et legitima causa“ — darf er durch einen Stellvertreter an den betreffenden Tagen pro populo appliciren lassen. So schön es ist, wenn an Sonn- und Festtagen das Hochamt, bei welchem die Mehrzahl der Pfarrkinder sich einzufinden pflegt, für die Pfarrgemeinde applicirt wird, so darf gleichwohl auch dieses von einem andern Priester (z. B. dem Kaplan, einem Gast) als dem Pfarrer nur dann pro populo applicirt werden, wenn der Pfarrer canonisch gehindert ist, in eigener Person, und sei es auch nur in einer stillen Messe, z. B. in der sogen. Frühmesse, es in der Pfarrkirche zu thun. Bloß aus dem Grund, weil z. B. der Pfarrer abwechselnd mit dem Cooperator Predigt und Amt hält und das Volk meint, es werde jedesmal das Hochamt für die Gemeinde applicirt, darf er dem Cooperator, wenn diesen das Amt trifft, die applicatio pro populo nicht übertragen, wie aus mehreren Entscheidungen der Congregatio Concilii sich ergibt (cf. 20. Dec. 1864; 9. April 1881); im erwähnten Falle müßte der Pfarrer, wenn er Frühmesse hält, in dieser seiner Applicationspflicht genügen, da nach wiederholten kirchlichen Erklärungen keineswegs nothwendig die missa solemnis für die Gemeinde applicirt werden muß. Regelmäßig soll der Pfarrer seiner in Rede stehenden Pflicht in der Pfarrkirche genügen[1]; doch ist es auch statthaft, daß er im Falle legitimer Abwesenheit es auswärts, z. B. an einem Kurorte, auf der Reise u. dgl., thue, aber es muß dann, wenigstens an gebotenen Feiertagen, daheim in der Pfarrkirche für eine Messe gesorgt sein, damit das Volk Gelegenheit hat, Messe zu hören. Aus all diesen Bestimmungen ergibt sich, daß nach kirchlicher Anschauung diese Applicationspflicht tief innerlich mit dem Hirtenamt als solchem zusammenhängt, worin der Grund liegt, warum die Kirche so großes Gewicht darauf legt, daß der Hirte dieser Pflicht thunlichst in eigener Person genüge. Ist der Pfarrer durch Krankheit oder anderweitig canonisch gehindert, seiner Applicationspflicht zu genügen, so muß er sorgen, daß ein anderer Priester statt seiner in der Pfarrkirche für die Gemeinde applicirt, und wenn dies nicht möglich ist, muß er die ausgefallenen Applicationen selber nachholen oder sie nachholen lassen.

Hat ein Pfarrer zwei selbständige, nicht unirte Pfarreien zu pastoriren, so muß er für jede appliciren, und falls er nicht biniren darf, so hat er für die eine der Pfarreien die Application unter der Woche nachzutragen; hat er die Erlaubniß, an Sonn- und gebotenen Feiertagen zu biniren, so muß er für jede der zwei Pfarreien je eine der beiden heiligen Messen appliciren (Coll. Lac. IV. 752). Ist einem Pfarrer, wiewohl er nur eine Pfarrei hat, wegen Größe derselben und infolge von Priestermangel gestattet, an Sonn- und gebotenen Festtagen in seiner Pfarrkirche resp. innerhalb seiner Pfarrei zu biniren, so ist er zwar nur zur Application einer Messe pro populo verpflichtet (C. C. 14. Jun. 1845), darf aber gleichwohl für die zweite kein Stipendium annehmen (C. C. 25. Sept. 1858; 22. Febr. 1862), wie überhaupt (abgesehen von Weihnachten, wo man für jede der drei heiligen Messen Stipendium nehmen darf) von dem Binirenden, wer immer er sei, für die zweite

[1] Zöge die Pfarrgemeinde in Procession in eine Nachbarskirche, so dürfte auch an einem gebotenen Feiertag ihr Hirte in dieser Kirche für sein ihn umgebendes Pfarrvolk appliciren; an einem abgewürdigten Feiertage ist die applicatio extra eccl. parochialem um so mehr zuläßig.

Messe in der Regel kein Stipendium genommen werden darf, um jeglichen Verdacht der avaritia von der Bination ferne zu halten; falls aber das Celebriren der zweiten Messe mit außerordentlicher Mühe, z. B. Zurücklegung eines größern Weges u. dgl., verbunden wäre, darf der Binirende eine entsprechende Remuneration annehmen, aber nicht als Stipendium, und wenn er nicht zwei selbständige Pfarreien zu versehen und darum auch die zweite Messe pro parochianis zu appliciren hat, kann er dieselbe ad libitum appliciren. Ist der Binirende als Mitglied eines Vereins, z. B. eines Priestervereins, zur Application für einen verstorbenen Sodalen verpflichtet, so genügt er durch Application der zweiten Messe, da er ja kein Stipendium erhält (C. C. 15. Mart. 1887).

e) Sind die Hirten niederern Ranges verpflichtet, an Sonn= und Feiertagen für ihr Volk zu appliciren, dann selbstverständlich um so mehr die Oberhirten („in munere pastorali principes"), welche, wie oben erwähnt, in ältester Zeit an ihren Kirchen die einzigen Celebranten waren und als Hohepriester gemäß apostolischer Mahnung (Hebr. 5, 3) gewiß nicht bloß für sich, sondern auch für das Volk opferten. Uebrigens kam im Laufe der Jahrhunderte die auch von Benedikt XIV. in seiner Bulle *Cum semper oblatas* nicht berührte Pflicht der Bischöfe, für ihre Diöcesanen zu appliciren, vielfach in Vergessenheit, oder es herrschten wenigstens bezüglich der Tage, an welchen sie dazu verpflichtet seien, sehr verschiedene Ansichten, bis endlich auf geschehene Anregung seitens mehrerer Bischöfe Papst Leo XIII. (10. Juni 1882) in der gründlich motivirten Bulle *In suprema* streng verpflichtend erklärte: „Omnes et singulos episcopos, quacunque dignitate, etiam cardinalitia, auctos, item abbates jurisdictionem quasi episcopalem *in clerum et populum cum territorio separato* habentes [1] in dominicis aliisque festis diebus, qui ex praecepto adhuc servantur, et qui ex dierum de praecepto festorum numero sublati sunt, omni exiguitatis redituum excusatione aut alia quavis exceptione remota ad missam pro populo sibi commisso celebrandam et applicandam teneri." Nicht ausdrücklich erklärt, aber wohl selbstverständlich ist es, daß gleich den Pfarrern auch die Bischöfe, falls sie an den betreffenden Tagen nicht appliciren können, die ausgefallene Application nachzuholen haben. Bischöfe, welche zwei Diöcesen verwalten, sollten gleichwohl nur zu einer Application verpflichtet, die bloßen Titular= bischöfe aber von dieser Applicationspflicht frei sein, da ja in den alten Sprengeln, deren Namen sie führen, das Volk nicht christlich, nicht in Wirklichkeit ihre Heerde ist; doch sollten sie aus freien Stücken für diese Verirrten hie und da das heiligste Opfer darbringen.

2. Gleich der Pfarrmesse muß auch die sogen. Conventmesse, welche an Kathedral= und Collegiatkirchen mit Chordienst, desgleichen an Klosterkirchen täglich zu celebriren ist, ex officio, und zwar pro benefactoribus (und resp. fundatoribus) in genere applicirt werden. An den Tagen, wo zwei Conventmessen zu celebriren sind [2], genügt man an ärmeren Kirchen und wo es so herkömmlich ist, durch Application der ersten. Die Conventmesse bildet einen integrirenden Bestandtheil des Chordienstes, ist dessen „fastigium", seu „praecipua pars", ist daher dem Chorgebet eingegliedert (post Tertiam, an gewissen Tagen post Sextam oder post Nonam zu halten; Rubr. gen.

---

[1] Wie das ehedem auch in Deutschland bei den sogen. „gefürsteten Aebten" der Fall war.

[2] Nämlich an den Ferien der Quadragesima, der Quatember, an den Vigilien und an der feria 2. rogationum, wenn an denselben ein Festofficium und nicht das Officium de feria gebetet wird.

XV. n. 2) und sollte gemäß wiederholten kirchlichen Entscheidungen[1] (auch die zweite) stets gesungen, nicht bloß gelesen werden.

a) Conventus (= collegium) bezeichnet zumeist eine Genossenschaft von Mönchen (Conventualen), aber auch andere Corporationen, sei es daß dieselben, wie es in älterer Zeit bei den Canonikern der Kathedralen und der Collegiatkirchen vielfach der Fall war, eine vita communis führen oder nicht. Die Messe, zu deren täglicher Persolvirung solch ein conventus, d. i. ein Kathedral-, ein Collegiatkapitel oder eine klösterliche Genossenschaft, verpflichtet ist und bei welcher sich die Mitglieder pflichtgemäß einzufinden haben, somit ein actueller conventus derselben stattfindet, heißt *Missa conventualis*, Conventmesse. Da sie zum Chordienst gehört, das Gebetsofficium, mit dem sie stets zusammenstimmen muß, in ihr sozusagen culminirt, so ist die Verpflichtung zu derselben an den Kathedral- und Collegiatkirchen wohl so alt, als die Verpflichtung zum Chorgebet selber. Daß die fructus ministeriales dieser täglich von den Canonikern und Dignitaren[2] im Turnus zu vollziehenden Opferfeier den benefactores der betreffenden Kirche in genere, zu welchen in erster Reihe die Stifter gehören, zuzuwenden seien, ist unzähligemal kirchlich ausgesprochen worden; die Stifter und Wohlthäter der Kathedral- und anderer Kapitel hatten sich in der Regel die Theilnahme an den Gebets- und Opferfrüchten des betreffenden Kapitels von vornherein ausbedungen, an denen auch andere „Verbrüderte" theilhatten[3], weshalb neben den benefactores sicherlich auch die fratres et confratres in die Application mit eingeschlossen werden dürfen. Die klösterlichen Genossenschaften (conventuales regulares) sind (abgesehen von den *canonici* regulares) nicht de jure communi, aber in der Regel auf Grund ihrer Ordenssatzungen zur täglichen Conventmesse pro benefactoribus verpflichtet (Mühlb. Decret. authent. C. R. tom. II. p. 119).

b) An den nach der Säcularisation neu errichteten und spärlich genug dotirten Domkapiteln in Bayern wird gewöhnlich nur ein Theil des Officiums, z. B. die Matutin (bald mit, bald ohne Laudes) oder die kleineren Horen, an einzelnen Tagen außerdem auch Vesper und Complet im Chor persolvirt, die Conventmesse (stets nur eine, niemals zwei) nicht täglich, sondern nur an Sonn- und Festtagen gesungen, auch nicht *post* Tertiam (resp. Sextam vel Nonam), sondern an allen Tagen, wo sie nicht gesungen wird, während der Persolvirung des herkömmlichen Theilofficiums, z. B. während der kleineren Horen, gelesen. Dieser Zustand, welcher den einschlägigen kirchlichen Bestimmungen offenbar durchaus nicht entspricht, läßt sich daraus erklären, daß bei uns die Domherren als Räthe des Bischofs mit vielen Arbeiten in Sachen der Diöcesanverwaltung belastet sind, und dürfte um so mehr zu Recht bestehen können, als der Heilige Stuhl aus der Relatio status über die einzelnen Diöcesen Kenntniß von demselben hat und keinen Widerspruch erhebt. Dem Domkapitel in Eichstätt hat der Heilige Stuhl (17. Jan. 1883) in Rücksicht darauf, daß mehrere Mitglieder desselben am bischöflichen Lyceum unentgeltlich Professuren versehen, für die Zeit, in welcher die Seminaristen ihre Frühlings- und Herbstferien haben, vollständige Chorferien concedirt, während welcher aber gleichwohl täglich die Conventmesse in der Domkirche celebrirt werden muß.

---

[1] Zusammengestellt von Mühlbauer im Thesaurus resolut. Congreg. Concilii Trident. tom. I. p. 668—806; Decreta authent. C. R. tom. II. p. 111—124.

[2] Wo es herkömmlich und resp. Statut ist, können auch die Chorivicarii, Mansionarii etc. zum Turnus herangezogen und, wo sogen. Distributionen stattfinden, kann dem Celebrans aus der massa distributionis eine eleemosyna gereicht werden, außerdem sind alle Betreffenden verpflichtet, gratis zu appliciren, oder sie müssen, wenn den einzelnen Stipendien gereicht werden, dieselben ex propriis gemeinsam in eine Stipendienkasse zusammenschießen.

[3] Vgl. die Schrift von Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters. Regensburg, Pustet 1890.

§ 6.

Die entfernte und nähere private Vorbereitung des Celebrans auf die Opferfeier.

1. Wird in der Heiligen Schrift (Sir. 18, 23) jedwedem Menschen eingeschärft, daß er sich nicht ohne Vorbereitung zum Gebet anschicke, dann muß um so mehr vom Priester verlangt werden, daß er sorglich auf die Feier des heiligen Meßopfers sich vorbereite, bei welchem er nicht bloß mittlerisch betet, sondern in der Consecration den schauererregenden Opferact, das tremendum sacrificium, vollzieht und in der Communion das hochheilige Opfermahl des Neuen Bundes genießt. Diese Vorbereitung des opferfeiernden Priesters nun ist eine entferntere und eine nähere. Die entferntere besteht darin, daß der Priester in allen Beziehungen echt priesterlich wandelt, daß er namentlich sich frei erhält und gegebenen Falles sich frei macht wenigstens von schwerer Sünde, von Censuren und Irregularität; ferner darin, daß er von Mitternacht an das *Jejunium* naturale genau beobachtet und Matutin sammt Laudes vor der Opferfeier persolvirt (Missale de defectibus in celebratione Missarum occurrentibus VI sqq.)[1].

a) Der Priester, welcher sich einer Todsünde bewußt ist und gleichwohl das heiligste Opfer feiert, begeht nicht bloß das Sacrilegium unwürdiger Communion, sondern auch den nicht geringern Frevel unwürdiger Consecration, d. h. er vollzieht auch den eigentlichen Opferact sacrilegisch. Besteht schon (Trident. sess. 13. de Euch. cap. 7. can. 11) für den Laien, welcher eine schwere Sünde auf dem Gewissen hat und communiciren muß, die strenge Pflicht, auch wenn er sich von wahrer Reue (contritio) zerknirscht fühlt, vor dem Empfang der heiligen Communion zu beichten und die sacramentale Lossprechung zu empfangen, wenn anders ihm ein Beichtvater (physice et moraliter) zu Gebote steht, so ist die gleiche Verpflichtung um so mehr selbstverständlich für den mit schwerer Sünde belasteten Priester, welcher das heiligste Opfer feiern will[2]. Hat letzterer nicht die Möglichkeit zu beichten (copiam confessarii) und besteht für ihn (z. B. wegen Gefahr der Infamirung seiner Person, oder damit die Gläubigen an einem Sonn- oder Festtag Messe hören können) die Nöthigung, gleichwohl zu celebriren, so darf er auch ohne vorausgegangene sacramentale Absolution zur Opferfeier schreiten, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß er nach Kräften eine vollkommene Reue zu erwecken gesucht hat und entschlossen ist, sobald als möglich („quam primum", d. h. nach der sententia communis innerhalb drei Tagen, falls er nicht vorher celebriren will oder soll) zu beichten. Hat ein Priester, welcher celebriren muß,

---

[1] Vgl. das hier einschlägige Schriftchen von W. Köppler, Priester und Opfergabe. Mainz 1886. S. 84 ff.

[2] Als Hauptmittel, von schweren Sünden frei zu bleiben, empfiehlt die Synode von Utrecht (1865; Coll. Lac. V. 898) dem Priester dringlich, jede Woche oder doch zweimal im Monat zu beichten, und wenn andere Synoden den Priestern monatliche Beichte vorschreiben, geschieht es regelmäßig mit dem Zusatz *„ad minus"* (Coll. Lac. V. 23. 170. 421. 653). Viele Bischöfe haben von Rom das Privilegium erwirkt, daß die Priester, welche alle vierzehn Tage („quolibet decurrente quatuordecim dierum spatio") beichten, auf Grund dieser Beichte alle und jede Ablässe gewinnen können, welche in die Zwischenzeit fallen; ein Grund mehr, wenigstens alle vierzehn Tage, wenn irgend thunlich, zu beichten.

eine reservirte Sünde auf dem Gewissen, so kann er von derselben auch durch einen Beichtvater, der sonst keine Vollmacht quoad reservata besitzt, losgesprochen werden, aber nur indirecte.

b) *Excommunicati* vitandi werden durch die Celebration des heiligsten Opfers regelmäßig irregulär, excommunicati tolerati nur dann, wenn sie ohne dringenden Grund — und ein solcher wäre in erster Reihe motivirtes Verlangen und geistlicher Nutzen auf seiten der Gläubigen — die Messe celebriren. Das Gleiche gilt suo modo bezüglich der *Suspensi*, je nachdem sie als solche publice denuntiati sind oder nicht (tolerati). Wer mit Irregularität behaftet ist und gleichwohl das heiligste Opfer feiert, begeht dadurch eine schwere Sünde.

c) *Jejunium* und Opfer hängen innerlich zusammen; ist ja das Opfer seinem eigentlichsten Wesen nach Entsagung und war daher im Alten Testament der Tag des centralen Opfers, nämlich der Versöhnungstag, zugleich der strengste Fasttag (Lev. 16, 29. 31. ענה נפש). Forderte man in der Kirche schon frühe (vgl. Probst, Sacramente § 56) von den Laien für den Genuß des Opfermahles den Zustand völligen Nüchternseins (a media nocte)[1], so mußte die gleiche Forderung um so mehr an die Opferer selber gestellt werden, wie das ausdrücklich schon vom Concil zu Hippo (a. 393. can. 28) geschah. Eine Synode von Auxerre (a. 578. can. 19) verlangt, daß auch die Cooperatores sacrificii, Diakon und Subdiakon, bei der Opferfeier nüchtern seien, wohl aus dem Grund, weil sie communiciren mußten. In den apostolischen Constitutionen (VII. c. 22) ist den Katechumenen vorgeschrieben, daß sie auf die Taufe, welche Kreuzigung, Opferung mit Christus ist (Gal. 2, 19), durch Fasten sich vorbereiten; da lag es nun zunächst für die orientalische Kirche[2] gewiß sehr nahe, auch den Priestern, in deren Händen und durch deren Vermittlung das Opfer der gottmenschlichen Entsagung sich vollzieht, die Pflicht aufzuerlegen, durch eigentliches Fasten sich auf die Feier dieses Opfers vorzubereiten. Und in der That fasten im Orient die Liturgen schon am Tag vor der Opferfeier und versagen sich insbesondere am Vorabende alles, was irgendwie aufregend auf die Sinnlichkeit wirken könnte (vgl. Renaudot, ed. Francof. I. p. 159). Sind sie verehlicht, so müssen sie drei Nächte, zum mindesten eine Nacht vor der Opferfeier enthaltsam sein, da sich am allerwenigsten die Befriedigung geschlechtlicher Genußsucht mit der geheimnißvollen Feier des gottmenschlichen Entsagungsopfers verträgt[3]. Sehr natürlich daher, daß jene im Traum erlittene geschlechtliche Befleckung (pollutio nocturna), welche Wirkung einer schwer sündlichen Ursache (Gedanken, Reden, Handlungen) ist, zur Celebration der heiligen Messe untüchtig macht (Rubr. general. de defect. IX. 5). Daß der Christ nicht durch

[1] Ein Priester, der nicht mehr nüchtern ist, darf dennoch, wenn ein anderer Priester nach der Consecration (unter einer oder unter beiden Gestalten) unfähig wird, das Opfer zu vollenden, und kein sacerdos jejunus da ist, eintreten und das Opfer vollenden; ebenso darf, ja soll ein Priester, welcher erst bei der Sumtion bemerkt, daß er eine materia invalida gehabt und durch deren Genuß das jejunium gebrochen hat, gleichwohl ad complendum sacrificium eine giltige Materie (Hostie, oder wenn der Kelch schon sumirt ist, Hostie und Wein) kommen lassen, consecriren und sumiren, worüber genaue Vorschriften (de defect. in Missa IV n. 9 sqq.) bestehen. Um den Gläubigen an einem Sonn- oder Festtage das Messehören zu ermöglichen, darf ein non jejunus nur celebriren, wenn er durch die Nichtcelebration infamirt oder großes Aergerniß gegeben würde, was im einzelnen Fall gewissenhaft zu beurtheilen ist. Dispense von dem in Rede stehenden jejunium kann nur der Papst ertheilen. Vgl. des einzelnen Linzer Q.-Schr. 1885. S. 520 ff.

[2] Auch im Abendland mußte da und dort der Hebdomadar, welcher die Conventmesse celebrirte, eigentliche Fasten halten; cf. Gerbert, Liturgia aleman. I. p. 289.

[3] Ueber den Zusammenhang des Priestercölibates in der abendländischen Kirche mit der Opferidee vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 273.

jede, sondern nur durch schwer sündhafte Pollution für den Empfang der heiligsten Eucharistie unwürdig gemacht werde, ist schon in den apostolischen Constitutionen (VI. 27) erörtert. Sehr eingehend hat hernach zur Beruhigung ängstlicher Gewissen Cassian von der pollutio nocturna, von den sie veranlassenden Ursachen und von den Graden ihrer Schuldbarkeit gehandelt (de instit. coenob. VI. c. 10. 20; collat. patrum XII. 8; XXII. 4 sqq. XXIII. 21). In ganz specieller Rücksicht auf Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der Opferfeier und des Communionempfanges handelt von der pollutio nocturna auch Gregor I. in einem Brief an den englischen Bischof Augustin (epist. 64. lib. XI. Bibl. d. KV. II. S. 628), welcher gefragt hatte, ob jemand nach einer Verunreinigung, wie sie im Traum zu erfolgen pflegt, den Leib des Herrn empfangen oder, wenn er ein Priester ist, die heiligen Geheimnisse feiern dürfe. Die Regeln, welche der große Papst hierüber aufstellt, stimmen genau mit dem zusammen, was im Meßbuch de defectibus IX. n. 5 steht. Da nach Cassian und Gregor nicht selten der auch ins Traumleben sich einschleichende Satan an solchen Vorkommnissen die Schuld trägt, läßt die Kirche ihre Priester täglich im Completorium flehen: Procul recedant somnia et noctium phantasmata, *hostemque nostrum comprime,* ne polluantur corpora.

d) Matutin und Laudes sollen in der Regel (von welcher übrigens aus einem vernünftigen Grunde erlaubtermaßen abgegangen werden kann) vor der Opferfeier gebetet werden, einmal weil diese Gebetstunden eigentlich für die Nacht (Nocturnen) und den frühesten Morgen (Matutinum = Laudes) festgesetzt sind, also für Stunden, welche der für die Opferfeier liturgisch anberaumten Zeit (aurora) vorausgehen; sodann weil in der Persolvirung der genannten Horen — zumal der Matutin, in welcher der Fest- und Tagesgedanke (II. Nocturn der Heiligenfeste) durchschnittlich am vollkommensten zum Ausdruck kommt — eine ganz vorzügliche Mitvorbereitung auf die Opferfeier gelegen ist.

2. Die nähere Vorbereitung zur Opferfeier besteht darin, daß der Priester, unmittelbar bevor er sich zur Celebration begibt, in betrachtendem Gebet zunächst in Kürze sich vergegenwärtigt, was er Großes am Altare zu thun im Begriffe steht, sodann die allgemeine und besondere Opferintention erweckt und hierauf entweder den im Meßbuch stehenden oder einen andern ihm als passend erscheinenden sogen. Acceß betet. Der Priester, welcher sich täglich auf die Opferfeier sorglich vorbereitet, wird auch jederzeit attente ac devote celebriren und infolgedessen nicht bloß äußerlich die Rubriken einhalten, sondern durch seine ganze Haltung am Altare auch die Gläubigen erbauen, wie dies Bd. I. S. 424 ff. des nähern dargethan wurde.

Auch das Heiligste wird uns schwachen Menschen nur zu leicht alltäglich, zumal wenn man es täglich zu vollziehen hat. Um solche Gefahr möglichst fern zu halten, um vor Gleichgiltigkeit, Eilfertigkeit u. s. w. beim Stundengebet und beim Opfervollzug sich nach Kräften zu schützen, dient ganz besonders die geordnete Abhaltung einer täglichen Morgenbetrachtung, auf welche daher in Priesterseminarien und bei Priesterexercitien nicht genug kann gedrungen werden. Wenn thunlich, gleich an diese tägliche Betrachtung möge dann der Priester die oben erwähnte kurze Erwägung[1] anknüpfen über das, was er am Altare zu thun im Begriffe steht, er möge die Opferidee in sich verlebendigen und zu diesem Zwecke sich erinnern, daß die heilige Messe Erfüllung aller vorchristlichen Opfer, daß sie identisch ist mit dem einen welterlösenden Opfer auf Golgotha, daß sie der tragende Mittelpunkt alles kirchlichen Lebens, ja

[1] Sie ist neben der täglichen Morgenbetrachtung ein besonderes Mittel, zu verhindern, daß der Opferpriester ein sogen. „Verrichter" werde, geistlos und mechanisch celebrire.

in gewissem Sinne der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte ist (vgl. § 3), daß in ihr der Himmel sich zur Erde neigt und Myriaden heiliger Engel den Altar umschweben (Greg. Magn. dialog. IV. c. 58); ganz besonders erinnere er sich täglich, daß Jesu Herz auf dem Altare von derselben Liebe bewegt ist, wie einst im Leiden und Sterben, auf daß jede Opferfeier zur lebensvollen memoria passionis sich für ihn gestalte. Im Anschluß an diese kurze Erwägung wird der Priester alsdann die Meinung machen, das heiligste Opfer darzubringen als Sühnopfer für die Sünden und zur Genugthuung für die zeitlichen Strafen der ganzen Welt, besonders der anwohnenden Gläubigen, sowie der eigenen; als die erhabenste Huldigung gegen die unendliche Majestät Gottes namens aller Menschen, besonders der anwesenden Gläubigen, und zur Ergänzung aller Mängel, die er selber bei seinem Breviergebet u. s. w. sich zu Schulden kommen ließ; als Bittopfer zur Erwirkung übernatürlicher und natürlicher Güter für alle Menschen, besonders für die bei der heiligen Messe anwesenden Gläubigen und für sich selber[1]. An diese allgemeine Opferintention, welche eo ipso auch schon actuelle Intention ist, zu thun, was die Kirche thut (Trident. sess. VII. de Sacram. can. 11), und welche in dem Gebete Ego volo celebrare passendsten Ausdruck findet, reiht sich füglich dann allsogleich die specielle Intention an, in welcher der Priester über die sogen. *fructus ministeriales* (vgl. S. 21), soweit es an ihm ist, disponirt. Passende Formularien für die Erweckung dieser speciellen Intention oder für die applicatio Missae stehen im Manuale sacerdotum von Schneider edit. 12. p. 97 sqq.

3. Die Uebung, gemäß welcher der Priester vor der Opferfeier in besonderem mündlichen Gebete zunächst um Reinigung und Heiligung seiner Seele, sodann um gnädige Annahme des Opfers und um reichliche Früchte der Opferdarbringung fleht, oder einen sogen. Acceß betet, ist sicherlich uralt. Wir begegnen solchen orationes praeparatoriae im Orient und Occident, und sind dieselben nach Zeiten und Kirchenprovinzen mannigfach verschieden.

Wiewohl für den Priester keine stricte Pflicht besteht, gerade der im jetzigen römischen Missale stehenden „praeparatio ad missam“ sich zu bedienen[2] („pro opportunitate sacerdotis“), so ist dieselbe doch allen Priestern, welche in der Lage sind, einen längeren Acceß beten zu können, als sehr schön und besonders geeignet dringend zu empfehlen. Diese „Praeparatio“ besteht zum größern Theil aus Psalmen, welche, obschon unter einem bestimmten Gesichtspunkte ausgewählt, doch den verschiedensten Individualitäten und Stimmungen accommodirt werden können, was bei anderen Gebeten, die nicht gleich den Psalmen einen mehr allgemein menschlichen Charakter und tief mystischen Hintergrund haben, keineswegs in solchem Maße der Fall ist. Wie mannigfach verschieden nach Lagen und Tagen ist die Stimmung eines und desselben Priesters, wenn er sich zur Opferfeier anschickt! jeder Stimmung lassen sich diese Psalmen fruchtbringend accommodiren.

---

[1] Um sich beim Memento in der Messe selber nicht lange aufhalten zu müssen, thut man gut, schon bei der Vorbereitung mit diesem Gedenken ins einzelne zu gehen, um dann während der Messe selber nur in Kürze darauf zurückzugreifen oder zurückzuweisen.

[2] Der Bischof muß sie an Festtagen, wenn er pontificirt, an seinem Throne beten, während der Chor die Terz singt; vor der feierlichen Requiemsmesse aber fällt für ihn, weil auch die Terz nicht stattfindet, diese officielle Art der Praeparatio weg; Caerem. lib. II. c. 11; vgl. dazu unten S. 61. b.

a) Kürzere oder längere Vorbereitungsgebete obigen Inhaltes, gewöhnlich in Prosa, finden sich, und zwar als zum Gesammtritus gehörig, fast in sämmtlichen orientalischen Liturgien, so z. B. in der Liturgie des hl. Jacobus (Asseman. tom. V. p. 1), des hl. Basilius (Goar p. 135), des hl. Chrysostomus (Goar p. 48), des hl. Marcus (Renaudot ed. Francof. tom. I. p. 120), in den koptischen (Ren. I. p. 1—2. 25. 38) und syrischen (ibid. II. p. 1) Liturgien. Aus verschiedenen Psalmstellen zusammengesetzt ist das Vorbereitungsgebet in der äthiopischen Liturgie (Renaudot I. p. 472).

Die ältesten Sacramentarien und Ordines der römischen Kirche thun officieller Vorbereitungsgebete des Celebrans nicht Erwähnung; es war der privaten Andacht des einzelnen überlassen, vor dem Anlegen der Opfergewänder sich auf die heilige Handlung entsprechend vorzubereiten. Nachweislich seit dem 11. Jahrhundert wurde es allmählich üblich, zu bezeichnetem Zwecke Psalmen zu beten. Das Missale des Flacius Illyricus (aus dem 10. oder 11. Jahrhundert; vgl. Bd. I. S. 87) schreibt vor: (Celebraturus) antequam sacerdotalibus induatur vestibus, si locus acciderit vel tempus permiserit, flexis genibus coram altari cantet septem *psalmos poenitentiales* cum litania, qua finita dicat *Pater noster*, Credo . . . worauf noch eine lange Reihe von versikelartigen Psalmstellen folgt, welche Sünd- und Schuldbewußtsein, sowie Verlangen nach Reinigung und Heiligung athmen, und an die sich dann fünf Orationen des gleichen Inhaltes anschließen. Während sofort der Bischof die Paramente anlegt, sollen die umstehenden Cleriker folgende Psalmen singen: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Fundamenta, Domine Deus salutis meae (87), Credidi und Memento Domine. — Der „Mikrologus" zu Ende des 11. Jahrhunderts schreibt: presbyter, cum se parat ad missas, juxta *romanam* consuetudinem decantat hos psalmos: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Credidi; deinde Kyrie eleison, Pater noster cum precibus (= versiculis) et oratione *pro peccatis*, videlicet ut intus et exterius summo sacerdoti placere valeat, quem cum sacratissima oblatione sibi omnibusque christianis placare desiderat. — In manchen Diöcesen betete man nur die ersten drei der letzterwähnten Psalmen, in anderen bloß den Psalm Miserere; erst durch das Missale Pius' V. hat der liturgische Acceß definitive seine dermalige Gestalt erhalten, in der wir ihn hier etwas näher in Betracht ziehen wollen.

b) Die vorangestellte einzige Antiphon (Ne reminiscaris; cf. Tob. 3, 3) läßt klar erkennen, die Grundstimmung des ganzen Accesßgebetes sei dieselbe, welche schon der Mikrologus bündig angab: Gefühl der Sündhaftigkeit und Schwäche, Sehnsucht nach Verzeihung und Hilfe von oben zum Zwecke gottgefälligen, segenbringenden Opfervollzuges; prius pro *suis* delictis hostias offerre, deinde pro *populi* (Hebr. 7, 27).

Der erste Accesßpsalm (83) ist, wenn wir ihn zweckgerecht accommodiren[1], zunächst Ausdruck glühender Sehnsucht des im irdischen Thränenthal sich armselig und schwach fühlenden Priesters nach dem schirmenden und hegenden (nidus) Opferaltar, dem verhüllten Himmel auf Erden. Wie glücklich sind die, so schon droben im enthüllten Himmel wohnen (beati, qui habitant etc.)! Doch auch der im Zährenthale Pilgernde ist nicht unglücklich zu nennen, da ja Gott mit seiner Gnadenhilfe ihm auf dem Wege nach dem obern Sion förderd zur Seite steht (V. 6—8). Solche Hilfe erfleht sich sofort (von Domine Deus virtutum an) der Stellvertreter Christi (respice in faciem *Christi* tui) aus dem Schatze des nachfolgenden Opfers unter Hinweis darauf, daß er mit Verzicht auf die Welt sich freudig dem Dienste des Heiligthums widmet (elegi abjectus esse etc.), weshalb

[1] Vgl. des nähern Thalhofer, Psalmenerklärung. 5. Aufl. 501 ff.

er zuversichtlich auf Gnade hienieden und auf die Glorie im Himmel hofft. Der zweite Psalm (84) ist Klage und Bitte im Hinblick auf die täglichen Sünden und Schwächen, unter deren Druck auch der beste Priester wie in einem Quasiexil seufzt. Wohl weiß er sich frei von schwerer Sünde (remisisti iniquitatem) und großer Schuld, und ist er durch die Rechtfertigungsgnade aus einem Kind des verdammenden göttlichen Zornes ein Kind der göttlichen Huld geworden (V. 1—4). Aber noch schmachtet er in den Fesseln der bösen Begierlichkeit, die ihn trotz aller guten Vorsätze täglich, ja stündlich in mannigfacher Weise straucheln macht; um solcher Fehler willen lastet Gottes Mißfallen (verschieden vom verdammenden Zorn) auf ihm, was den Priester besonders drückt und schmerzt, wenn er am Altare, im Sanctum Sanctorum erscheinen soll. Daher die dringliche Bitte, Gott möge ihm doch jetzt auch diese täglichen Fehler verzeihen und möge sein Antlitz gnadenvoll auf ihn richten (von Converte an; V. 5—8)! Sofort horcht der Priester, welche Antwort auf diese seine Bitte Gott ihm geben werde (V. 9; audiam etc.); sie lautet auf Verzeihung (pacem) und auf reiche Gnadenspende aus dem nachfolgenden Opfer (V. 9—14) behufs stetigen Fortschrittes in priesterlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit. Auch im dritten Psalm stellt sich der Priester als inops und pauper vor dem Herrn dar. Hat er im vorigen Psalm die in der Concupiscenz wurzelnde allgemeine Schwäche und Sündhaftigkeit im Auge gehabt, so mag er in diesem Psalm seinen Blick auf irgend einen besondern Lieblingsfehler richten, der ihm am meisten zu schaffen macht und wider den er sich Kraft und Sieg (da imperium) aus dem Schatze des nachfolgenden Opfers erflehen wird. Oder er bitte um Hilfe gegenüber besonderen Schwierigkeiten und feindlichen Hemmnissen, die in der Seelsorge sich entgegen stellen. Im vierten Psalm (115) bekennt der Priester seinen festen Glauben, in welchem er durch das Sündenelend und die Armseligkeit seines Innern (humiliatus sum nimis) sich durchaus nicht beirren läßt. Menschen, die selber allzumal Sünder sind, können ihm freilich nicht helfen, können Sünde und verkehrte Begierden aus seiner Seele nicht fortschaffen (omnis homo mendax), aber Gott kann es und thut es ganz gewiß (Zwischengedanke zwischen V. 2 u. 3), und dafür, sowie für das gesammte Heil in Christo will sich der Priester herzlich dankbar zeigen, indem er das nachfolgende Opfer auch als Dankopfer darbringt (calicem salutaris accipiam), als Opfer der εὐχαριστία. Im fünften Psalm (129) drängt sich neuerdings das Gefühl der Sündhaftigkeit hervor und wird nochmals ebenso dringlich als vertrauensvoll um Nachlaß aller Sünden gefleht. Dieses Flehen um Erbarmen, um Entsündigung und Heiligung für die nachfolgende Opferfeier setzt sich fort im Kyrie eleison und den zugehörigen sieben Versikeln, welche die Einleitung zu sieben Orationen bilden, in denen der Celebrans den erleuchtenden, reinigenden und heiligenden göttlichen Geist, der in sechs derselben ausdrücklich genannt ist, über sich herabfleht, auf daß er Seele und Leib des Priesters durch Reinigung und Heiligung würdig zubereite für den im Opfer und Opfermahl zu ihm kommenden verherrlichten Gottmenschen, der ja auch nur cooperante Spiritu Sancto (Epiklesen; vgl. unten § 34 n. 3) in der Consecration auf dem Altare gegenwärtig wird (vgl. die Oratio S. Ambrosii pro feria sexta). Wer diesen im Meßbuch stehenden und insofern officiellen Acceß und dazu die (gleichfalls im Meßbuch stehende) auf den Tag treffende Oration des hl. Ambrosius (?) betet, kann jedesmal einen Ablaß von einem Jahre gewinnen (Leo XIII. 20. December 1884). Andere, mitunter sehr schöne Acceßgebete, finden sich in den verschiedenen Manualien, z. B. in dem von Schneider, im Scutum fidei u. s. w. Die schönen Gebetlein an die Mutter Gottes (O mater pietatis) und an den hl. Joseph (O felicem virum) sind mit Ablässen von je 100 Tagen begnadigt, desgleichen die Orationen Ad mensam dulcissimam und Omnipotens . . . ego accedo.

4. Dem Bedürfniß und Verlangen nach innerer Reinigung und Heiligung behufs würdiger Opferfeier, welchem man im Acceß in Worten Ausdruck gegeben, wird schließlich auch noch in einer symbolischen Handlung, in der Händewaschung nämlich, Ausdruck verliehen, die vorschriftsgemäß vor dem Anlegen der Paramente stattfindet und deren Bedeutung in dem sie begleitenden Gebete gegeben ist; auf sie folgt die Herrichtung des Kelches u. s. w. durch den Priester.

a) Von dieser Händewaschung war schon Bd. I. S. 617 die Rede und wurde dort bemerkt, daß sie auf den ganzen Act der eucharistischen Feier sich beziehe, dem Verlangen Ausdruck gebe, reine Hände (im moralischen Sinne) zum Opfergebet (Collecte, Präfation, Canon) zu erheben, mit reinen Händen den Opferleib des Herrn zu berühren; auch das zugehörige Gebet wurde dort schon erklärt. In den morgenländischen Liturgien begegnen wir einer Händewaschung bei der Opferfeier bald zu Anfang, gleich nach der Anlegung der Paramente, vor der Zubereitung der Opfergaben, bald erst vor dem Offertorium. Die ältesten römischen Ordines thun einer Händewaschung zu Anfang der Messe nicht ausdrücklich Erwähnung, wohl aber die Sacramentarien des 10. und 11. Jahrhunderts, welche auch bereits verschiedene Gebete für diese Händewaschung enthalten (*Martene*, De antiq. eccl. ritibus lib. I. p. 1. cap. 4. art. 1. *Georgi*, Liturg. roman. Pontif. tom. I. p. 98 sqq.). Das jetzt übliche Gebet (da virtutem manibus = mihi manus lavanti) kommt nachweislich schon im 14. Jahrhundert vor.

b) Daß es etwas sehr Heiliges um einen consecrirten Kelch sei, wurde schon Bd. I. S. 844 bemerklich gemacht; ausdrücklich schreibt daher das Missale (Rit. celebr. I. n. 1) vor, daß der Priester selber, nachdem er die Hände gewaschen, Kelch mit Patene und Hostie, welche zu untersuchen und abzustreifen ist, für die Opferfeier herrichte. In der Liturgie des hl. Chrysostomus richten Priester und Diakon unter verschiedenen Gebeten und Ceremonien, nachdem sie die Paramente angelegt und die Hände gewaschen haben, am Rüsttisch (Credenz) das Opferbrod auf dem Diskus (= Patene) und den Kelch her, in welchen gleich schon Wein und Wasser gegossen wird; diese Herrichtung (Proskomidie) ist dort ausgesprochenermaßen schon ein eigentlicher liturgischer Act, was unsere praeparatio calicis et hostiae wenigstens der Idee nach auch ist oder doch sein sollte.

5. Die Opferfeier ist λειτουργία κ. ε., ist officium (Amt) in sensu eminenti, wird vom Priester als Amtsperson, im Namen des gottmenschlichen Mittlers vollzogen; zum Zeichen dessen trägt der Celebrans eine specifische Amtskleidung, und zwar eine solche, die ihn erstlich als sichtbaren Stellvertreter des im Leiden und Sterben sich opfernden, durch Leiden in die Herrlichkeit eingegangenen himmlischen Hohenpriesters charakterisirt, sodann ihn auch eindringlich an die sittlichen Eigenschaften erinnert, die er als Träger des hochheiligen Opfers besitzen soll. Er hat sie regelmäßig in der Sacristei anzulegen; gemeinrechtlich dürfen nur Bischöfe für die feierliche und Privatmesse die Paramente vom Altare nehmen, vorausgesetzt, daß auf ihm das Allerheiligste nicht ausgesetzt ist.

a) In der allgemeinen Liturgik (§ 69 ff.) war schon eingehend von den liturgischen Paramenten, ihrer Geschichte und ihrer symbolisch-ascetischen Bedeutung die Rede; auch die Gebete, welche bei deren Anlegung *de praecepto* (nicht ad libitum) zu sprechen sind, wurden dort erklärt. Hier soll nur, was dort weit auseinander liegt, speciell in Beziehung auf die symbolisch-ascetische Bedeutung der Meßparamente kurz zusammengestellt werden.

b) Der Celebrans ist zunächst sichtbarer Stellvertreter des im Leiden und Sterben sich blutigerweise opfernden gottmenschlichen Hohenpriesters. Wenn wir in dieser Eigenschaft ihn betrachten, so erinnert uns das Humeral an jenes Tuch, mit welchem die Soldaten dem gefangenen Erlöser das Angesicht verhüllten (Luc. 22, 64); die Albe an das Spottkleid des Herodes (Luc. 23, 11); das Cingulum an die Stricke, mittelst deren man Christus gefangen führte, an die Geißelsäule band und geißelte; der Manipel speciell an die Fesseln seiner Hände; die Stola an das schwere jugum des Kreuzes, so auf seine Schultern gelegt wurde; das Meßgewand an die blutbesprengte tunica inconsutilis (Joh. 19, 23) des gottmenschlichen Keltertreters. — Das eine am Kreuze blutigerweise vollbrachte Opfer bringt Christus als melchisedekischer Hohepriester droben im Himmel in Herrlichkeit dar, und auf den Altären der Kirche vollzieht er dasselbe Opfer ministerio sacerdotis. An den himmlischen Hohenpriester erinnern speciell die Albe, zumal wenn sie — wie im Mittelalter — reich verbrämt und geschmückt ist, sowie das Cingulum, namentlich das seidene oder golddurchwirkte. In der geheimen Offenbarung nämlich (1, 13) wird uns der verklärte Hohepriester geschildert als angethan mit (glänzend weißer) Albe, die ein goldener Gürtel umschließt. — Paulus sodann (Hebr. 4, 14 ff. Röm. 8, 34. 35) und Johannes (I. Br. 2, 1) reden begeistert von der unermüdlichen Opferliebe dieses himmlischen Hohenpriesters; ihr Sinnbild ist die priesterliche Casula, „per quam charitas intelligitur".

c) Nach ihrer moralisch-ascetischen Bedeutung in Betracht gezogen erinnern die Meßgewandstücke den Opferpriester an seine Verpflichtung, ein in der Hoffnung auf die jenseitigen Güter fest gegründeter, in seiner Rede abgetödteter (castigatio vocis) Streiter wider alle Gefahren des Heiles (Amict; galea salutis) zu sein, um jederzeit im Zustand der heiligmachenden Gnade (Albe; „byssinus justificationes sanctorum") an den Altar treten und einst zum himmlischen Opfermahl (Offenb. 7, 13 ff.) gelangen zu können; weiter erinnern sie ihn an die specielle Verpflichtung, die fleischlichen Triebe in strenger Zucht zu halten (Cingulum), die Mühsale dieses Lebens zum Behuf der Erwerbung reicher Verdienste in Geduld zu ertragen (Manipel), um nach dieser irdischen Amtsthätigkeit (Stole) mit ewiger Verklärung (stola immortalitatis) belohnt zu werden. Die Casula, über den anderen Gewandstücken getragen, mahnt ihn, daß die opferwillige Liebe, welche alle anderen Tugenden überragt (I Kor. 13, 13) und die Menge der Sünden bedeckt (Sprichw. 10, 12), die höchste aller priesterlichen Tugenden und deren belebende Seele sei (I Kor. 13, 1—7), und daß sie den Priester stark mache, in Entsagung Christo das Kreuz nachzutragen. Da die Gebete, welche der Priester beim Anlegen der Paramente sprechen muß, sich auf die moralisch-ascetische Deutung beziehen, so wird er diese beim Ankleiden regelmäßig betrachtend im Auge behalten; die Deutung auf das Leiden Christi mag man in Predigten u. s. w. dem Volke vortragen, damit es beim Anblick des Celebrans während der Opferfeier schon durch dessen Gewänder an Jesu Leiden, an sein Kreuzesopfer erinnert werde; auch die Bedeutung der liturgischen Farben sollte dem Volke erklärt werden.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der jetzigen römischen Meßopferliturgie.

§ 7.

Einleitende Notizen über die Geschichte der Meßliturgie und deren Erklärungsweise.

1. Schon in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 333) haben wir gezeigt, daß die Liturgie des heiligsten Opfers in ihren Hauptbestandtheilen bereits in den Tagen der Apostel feststand, des einzelnen aber im Laufe der Jahrhunderte nach Verschiedenheit der Länder und Zeiten eine reiche Entwicklung durchgemacht hat, wie die Liturgien des Orients und Occidents zeigen, von welchen schon Bd. I. S. 338—346 in Kürze die Rede war. Man erwartet vielleicht in der speciellen Liturgik eine ausführliche, historisch-kritische Besprechung und eingehende Beschreibung der wichtigeren Liturgien des Orients, sowie der altgallicanischen, mozarabischen und ambrosianischen des Occidents [1]; aber um die ganze specielle Liturgik in einem Bande behandeln zu können, müssen wir uns leider solch eine ausführliche Beschreibung versagen und uns auf nachstehenden kurzen Ueberblick über den Gang der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie, sowie der des hl. Chrysostomus beschränken. Was speciell die römische Liturgie betrifft, so wurde ein summarischer Ueberblick über ihre Geschichte schon Bd. I. S. 46 f. und S. 339—342 gegeben; des nähern auf historische Einzelheiten einzugehen, werden wir in der nachfolgenden Detailerklärung der heiligen Messe Gelegenheit haben. Zu der Geschichte des römischen Missale (Bd. I. S. 46—50) haben wir hinzuzufügen, daß alle von Leo XIII. neu getroffenen Verfügungen in Beziehung auf dasselbe in der mit Approbation der Rituscongregation erschienenen *editio typica* (1884) berücksichtigt sind. Auch die wichtigere Literatur, welche sich in älterer, mittlerer und neuerer Zeit die Erklärung der Meßliturgie zur Aufgabe machte, haben wir schon im I. Bd. (§ 6 ff.) je am treffenden Ort verzeichnet; aus neuester Zeit (S. 124 ff.) nennen wir außer Amberger (Pastoraltheologie. 4. Aufl. II. Bd.), welcher die mittelalterlichen Erklärer fleißigst berücksichtigt, speciell nochmals Kössings liturgische Erklärung der heiligen Messe (3. Aufl. 1869), Gihrs vortreffliches Buch über das heilige Meßopfer (4. Aufl. 1887), Probst, Verwaltung des Hohenpriesteramtes § 43—71; Bole, Die heilige Messe und das Breviergebet. 2. Aufl. 1888; für mehr populäre Zwecke Walters höchst empfehlenswerthe Schrift „Die heilige Messe, der größte Schatz der Welt", Cochems Meßerklärung, herausgegeben von Grubenbecher, und Badoire's dogmat.-moral.-histor. Predigten über das heilige Meßopfer. Regensburg. 2. Aufl. 1890; für das Geschichtliche ist von älteren Autoren außer *Krazer,* De liturgiis besonders brauchbar: *Georgi,* Liturg. roman. Pontificis; vgl. über ihn Bd. I. S. 96.

---

[1] Ueber die altgallicanische Liturgie vgl. aus neuerer Zeit Probst im „Katholik" Jahrg. 1886. Bd. I. 1884; dann *Duchesne,* Origines du culte divin. Paris 1889 und *Marchese,* La liturgia gallicana etc. Roma 1867; nach diesen Autoren ist die altgallicanische Liturgie nur eine Modification der altrömischen (vorgregorianischen) und keineswegs orientalischen Ursprunges.

a) Von der ambrosianischen Liturgie war in Kürze schon Bd. I. S. 340 die Rede; ausführlich handelten in der neuesten Zeit von ihr Probst im Katholik 1882. Heft 1—4: Gestalt der mailändischen Liturgie vor, unter und nach Ambrosius; dann P. Ambros Kienle in den Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden Jahrg. 1884 S. 346 ff. und Jahrg. 1885 S. 293 ff. und Schmid in der Tübinger Q.-Schr. Jahrg. 1885 S. 474 ff. Wie schon früher erwähnt, ist die ambrosianische Liturgie, welche ursprünglich nur eine Modification der altrömischen oder vorgregorianischen Liturgie gewesen zu sein scheint, im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr der römischen Liturgie in deren spätern Gestalt conformirt worden. Im nachfolgenden halten wir uns an die Gestalt, in welcher sie dermalen in Mailand im Gebrauch steht.

Die liturgischen Gewänder (über deren Farbe vgl. Bd. I. S. 914) sind dieselben wie nach römischem Ritus, auch die Gebete beim Anlegen derselben unterscheiden sich nur wenig von den römischen; der Amict wird erst nach der Albe (camisia) und dem Cingulum angelegt.

Im Staffelgebet, mit Introibo ad altare Dei beginnend, wird statt des Psalmes Judica nur das Confitemini Domino, quoniam bonus, R. quoniam in saeculum misericordia ejus, dann sofort das Confiteor gebetet, welches — die Einschaltung beato Ambrosio confessori ausgenommen — mit dem römischen gleichlautend ist. Hierauf Misereatur, Indulgentiam, dann statt unseres Deus tu conversus etc. die Versikel Adjutorium nostrum etc. und ein Gebet („oratio secreta S. Ambrosii") um würdige Besteigung des Altares, der in der Mitte, nachdem der Priester vorerst das Kreuzeszeichen auf diese Stelle gemacht hat, von ihm geküßt wird. Der Beräucherungsritus im Hochamt wie bei uns. Auf der Epistelseite stehend, liest der Priester die *Ingressa* (= Introitus), sodann spricht er, ohne seine Stellung zu ändern und ohne sich gegen das Volk zu wenden [1], Dominus vobiscum als Einleitung zu dem mit dem römischen gleichlautenden *Gloria in excelsis* Deo, das auf der Epistelseite gebetet wird, wo er hierauf dreimal *Kyrie eleison* spricht (das Christe eleison kennt die ambrosianische Liturgie nicht); darnach (auf der Epistelseite) Dominus vobiscum und (expansis manibus) die *Oratio super populum*, welche der römischen Collecte entspricht, aber kein vorausgehendes Oremus hat. Zur Einleitung der Lectionen spricht er neuerdings Dominus vobiscum, hierauf gegen das Kreuz gewendet Jube Domine benedicere, dann folgt (wenigstens an Sonn- und Festtagen) die erste Lection aus dem alten Testament und der zugehörige *Psalmellus* (kurzer, auf die Tagesfeier bezüglicher, unserem Graduale vergleichbarer Schriftvers), dann neuerdings Jube Domine benedicere und sofort die zweite Lection (aus den apostolischen Briefen) mit ihrem Psalmellus.

Nun wird das Missale auf die rechte Seite des Altars getragen; in der Mitte des Altars betet der Priester das *Munda cor meum* (römisch), spricht gegen das Buch hin Dominus vobiscum, kündigt den Leseabschnitt an, z. B. Lesung des heiligen Evangeliums nach Matthäus, dann folgt erst Jube Domine benedicere und Dominus sit in corde meo etc. (römisch); hierauf die Lesung des Evangeliums selber. Nach der Lesung Kuß des Buches und dabei Per evangelica dicta deleantur nostra delicta. Nach der Rückkehr in die Mitte des Altars Dominus vobiscum, dann dreimal Kyrie eleison und hierauf die *antiphona post evangelium*, ein auf die Tagesfeier bezüglicher Vers. Danach Pacem habete [2];

[1] Durch die ganze Messe hin wendet sich der Priester beim Dominus vobiscum nie zum Volke; wohl aber werden dabei die Hände (gegen den Altar hin) ausgebreitet und dann gleich wieder gefaltet; früherhin schaute eben der Priester am Altare gegen das Volk hin; Bd. I. S. 607.

[2] An dieser Stelle, vor dem Offertorium, wurde wohl ursprünglich das Osculum pacis ertheilt, das jetzt wie nach römischem Brauch kurz vor der Communion seinen Platz hat.

R. Ad te Domine, sofort Dominus vobiscum als Einleitung zur *Oratio super sindonem* (ausgebreitetes Corporale), welche nach der Tagesfeier verschieden ist.

In der Mitte des Altars stehend, deckt der Celebrans den Kelch ab, nimmt die Patene und bietet Gott das Opferbrod dar; dann gießt er Wein in den Kelch, mit den Worten: „aus der Seite Christi ist Blut geflossen", mischt Wasser bei, das er zuvor gesegnet, mit den Worten: „zugleich aber auch Wasser; im Namen des Vaters u. s. w." Hierauf Darbringung des Kelches, nach dessen Bedeckung sofort mehrere (von den römischen verschiedene) Gebete um gnädige Annahme der gesammten Oblation (Brod und Wein) gesprochen werden, welche der Priester schließlich segnet. Beim Hochamt folgt nun die Incensation der Oblaten, ähnlich wie sie nach römischem Ritus stattfindet (Dirigatur — Pone Domine) [1] und dann erst die *antiphona ad offertorium* und nach dieser das Symbolum (das gleiche, wie im römischen Ritus), welches aber nicht an allen Tagen gesprochen wird. Mit Dominus vobiscum wird alsdann die *oratio super oblatam* eingeleitet, welche unserer Secrete entspricht. Die sich anschließende und ganz gleich der römischen eingeleitete Präfation ist in jeder Messe eine andere; an den Heiligenfesten werden in ihr dankend die Thaten und Leiden der Heiligen erwähnt. Die Schlußformen sind sechs, auf welche das Sanctus folgt, gerade so lautend wie das römische.

Der Canon ist der römische mit einigen Abweichungen [2] in den Heiligenverzeichnissen, in der Erzählung des Einsetzungsactes und in den Schlußworten des Canons, welche lauten: Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus et gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate Spiritus sancti per infinita saecula saeculorum. Amen. Eigenthümlich ist die Stellung der Händewaschung, welche mit sichtlicher Beziehung auf die Berührung des Consecrirten unmittelbar vor dem „Pridie quam pateretur" in cornu epistolae stattfindet. Auf die der römischen ähnliche *Fractio* und *Commixtio* unmittelbar nach dem Schluß des Canons folgt das sogen. *Confractorium*, antiphonenähnlich und auf die Tagesfeier sich beziehend; hierauf erst das Paternoster (und libera nos quaesumus) als das Gebet der Kinder Gottes um das Brod des Lebens (vierte Bitte), das bereits gebrochen auf dem Altare liegt. Hierauf das Friedensgebet (Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis, pacem relinquo vobis) und (wenn er gegeben wird) der Friedenskuß (mit Pax tecum); Friedensgebet und Friedenskuß fallen in der Requiemsmesse aus und wird statt derselben dreimal das Agnus Dei gebetet, welches in anderen Messen nicht gesprochen wird. Hierauf zwei Orationen (darunter die eine lautend wie im römischen Ritus) um würdigen Genuß, und das dreimalige Domine non sum dignus, bei welchem der Priester die heilige Hostie aber noch nicht in der Hand hält. Hierauf sie in die Hand nehmend, fragt er dann: Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi? Panem coelestem accipiam, et nomen Domini invocabo; unmittelbar danach genießt er die heilige Hostie, sprechend: Corpus Domini nostri Jesu Christi proficiat mihi sumenti et omnibus, pro quibus hoc sacrificium obtuli, ad vitam et gaudium sempiternum. Den Kelch in der Hand haltend, bittet er um segenbringenden Genuß und sumirt dann das heilige Blut; hierauf Purification (Gebet wie bei uns) und Ablution.

Nach der Reinigung und Bedeckung des Kelches spricht der Priester auf der Epistelseite das sogen. *Transitorium*, unserer Communio entsprechend, dann Dominus vobiscum und die Postcommunio; hierauf, als Einleitung zum Schlußsegen, nochmals

[1] Bei der Zurückgabe des Rauchfasses an den Diakon: Ecce odor Sanctorum Dei, tanquam odor agri pleni, quem benedixit Deus. R. Deo gratias.

[2] Beim Unde et memores werden die Arme in modum crucis ausgestreckt; das Supplices te rogamus wird cancellatis manibus gebetet; vgl. Bd. I. S. 611—612.

Dominus vobiscum, dreimal Kyrie eleison, hernach statt unseres Ite missa est das Procedamus in pace nebst Benedicamus Domino; nun folgt das im römischen Meßbuch stehende Placeat etc., hierauf Kreuzeszeichnung auf den Altar und Altarkuß, dann Segensertheilung, in welcher an Heiligenfesten auf die Verdienste des betreffenden Heiligen noch Berufung eingelegt wird; zuletzt Johannesevangelium wie nach römischem Ritus.

Der ambrosianische Gesang ist mitunter sehr einfach, meistentheils aber sehr reich melodisch; der Unterschied zwischen ihm und dem römischen ist minder groß, als man vielfach annahm, und in Beziehung auf Melodienbau, Tonart und Klanggeschlecht nicht wesentlich.

b) Ueber Ursprung und weitere Geschichte der mozarabischen[1] Liturgie geben nähern Aufschluß *Leslei,* Dissertatio de liturgia gothica et mozarabica (den mozarabischen Missalien beigedruckt); *Lebrun* in seiner Explicatio Missae (diss. V. edit. latin. tom. II. p. 146 sqq.) und besonders gründlich Probst in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie. Jahrg. 1888. Heft I. u. II. Die neueste Ausgabe des mozarabischen Meßbuches erschien, von Cardinal Lorenzana besorgt, in Rom 1804 unter dem Titel Missale gothicum; gemäß demselben hat die mozarabische Messe folgenden Verlauf:

Bevor der Priester die Paramente anlegt, wäscht er in der Sacristei die Hände und fleht dabei in einer mit Oremus[2] eingeleiteten Oration um die in der Händewaschung gesinnbildete innere Reinigung und die Gnade zu tugendhaftem Handeln. Dann betet er, vor den Paramenten knieend, vier Ave Maria, auf daß die Gottesmutter ihm bei der Opferfeier als adjutrix und mediatrix zur Seite stehe. Die Paramente sind die gleichen und haben dieselben Namen, wie bei uns. Vor dem Anlegen macht der Priester über jedes Parament das Kreuzeszeichen, sprechend: in nomine Patris etc., und während des Anlegens spricht er die zugehörigen Gebete, welche von den römischen im einzelnen verschieden sind, im wesentlichen (dem Sinne nach) aber mit ihnen zusammenstimmen.

Angekleidet, gibt der Celebrans noch in der Sacristei in einigen Versikeln (Pater peccavi etc.), dann im Kyrie — Christe und Kyrie eleison seinem Sünd- und Schuldbewußtsein kräftigen Ausdruck und fleht in längerer Oration um Verzeihung seiner eigenen Sünden, auf daß er würdig und wirksam als Mittler für andere auftreten könne.

An den Altar getreten, spricht der Priester an den Stufen zuerst nochmals ein Ave Maria, hierauf: In nomine Domini nostri Jesu Christi. Amen; Sancti Spiritus nobis adsit gratia; dann Introibo ad altare Dei etc., den ganzen Psalm Judica, der mit *Gloria et honor Patri* et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen[3] geschlossen und sodann die Antiphon Introibo wiederholt wird. Hierauf kommen die Versikel: Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire, — Confitemini Domino, quoniam in saeculum misericordia ejus, — Ora pro nobis, sancta Dei genitrix, ut digni etc., und nun das *Confiteor,* welches dem römischen im ganzen ähnlich, im einzelnen von demselben sehr verschieden ist; hernach Misereatur, Indulgentiam, Deus tu conversus etc., Ostende nobis Domine etc. wie im römischen Ritus, dann außerdem der Versikel:

[1] Vgl. Handbuch der Liturgik. Bd. I. S. 341. Weil in Spanien gebraucht, heißt sie spanische Liturgie; in der Zeit und aus der Zeit der Westgothenherrschaft in Spanien führte und führt sie den Namen gothische Liturgie (Missale gothicum); weil sodann von den (seit 711) unter der Herrschaft der Araber stehenden Christen in Spanien gebraucht, heißt sie mozarabische (Particip musta'rab = arabisirt) Liturgie, d. i. Liturgie der unter den Arabern wohnenden und insofern arabisirten Christen.

[2] Das sonst nur noch zwei Orationen vorausgeht.

[3] So lautet in der mozarabischen Liturgie nach Vorschrift der vierten Synode von Toledo (anno 633; can. 15) die kleinere Doxologie durchweg; vgl. Bd. I. S. 492.

Sacerdotes tui induantur justitiam et sancti tui exsultent, hierauf Domine exaudi orationem meam, Dominus vobiscum und noch vor Besteigung des Altars die Oration Aufer a nobis, quaesumus Domine, welche im Vergleich mit der römischen etwas erweitert ist.

Nach Besteigung des Altars bekreuzt (In nomine Patris etc.) der Priester den Altar, küßt ihn an der Stelle, wo er das Kreuz hingemacht, es mit der schönen Antiphon Salve sancta crux etc. begrüßend, worauf noch Versikel und vier Orationen folgen, in welchen das Kreuz verherrlichet und um reiche Frucht des in der heiligen Messe sich erneuernden Kreuzopfers gefleht wird. Bei der sofortigen Ausbreitung des Corporale bittet der Priester schon um gnädige Aufnahme des über demselben darzubringenden Opfers, und im Hinblick darauf, daß der König Himmels und der Erde auf dieses heilige Linnen herniederkommen wird, ruft er aus: attollite portas principes vestras ... et introibit rex gloriae. Unter entsprechendem Gebet wird dann der Kelch ausgewischt und bei Eingießung des Weines[1] gesprochen: Misce, quaesumus Domine, in calice isto, quod manavit ex latere tuo, ut fiat in remissionem peccatorum nostrorum. Amen. Nach dem Segensspruch über das Wasser wird noch eine längere auf die Symbolik der Mischung von Wasser und Wein Bezug nehmende Oration gesprochen. Hierauf segnet er die Hostie und legt sie auf die Patene, diese auf den Kelch, mit der filiola (= palla; Bd. I. S. 778) sie bedeckend; über Kelch und Patene mit Hostie breitet er alsdann das (Kelch-) Velum aus. Diese Herrichtung (Proskomidie) der Opfergaben gleich zu Anfang der Messe hatte auch die alte Kölner Liturgie (Missale von 1494) und haben, gleich den morgenländischen Liturgien, noch jetzt die Dominikaner.

Unserm Introitus entspricht das sogen. Officium[2], ein ans Kirchenjahr sich anschließender Psalmvers mit der Doxologie. Von der Epistelseite in die Mitte des Altars zurückgekehrt, singt der Celebrans im Hochamt: Per omnia semper saecula saeculorum und dann noch das erste Wort (Gloria) von der Doxologia major, d. i. dem *Gloria in excelsis*, welches hier mit dem römischen ganz gleichlautend ist und mit Ausnahme des Adventes, der Quadragesima und der Ferien immer gesungen resp. gebetet wird. Wie zu Anfang, so wird auch am Schluß des Gloria nochmals gesprochen (resp. gesungen): Per omnia semper saecula saeculorum, worauf eine unserer Collecte entsprechende, aber ungleich weniger präcise Oration auf der Epistelseite folgt.

In die Mitte des Altars zurückgekehrt, spricht der Celebrans: Per misericordiam tuam, Deus noster, qui es benedictus et vivis et omnia regis in saecula saeculorum. Nun folgt die erste Lection, vor welcher das Volk mit Dominus sit semper vobiscum gegrüßt wird[3]. Gewöhnlich hat die mozarabische Liturgie drei Lesungen (in der Fasten sogar vier mit Tractus nach der zweiten), an deren Schluß mit Amen geantwortet wird. Die erste Lection, Prophetie genannt, ist zum öftesten aus dem alten Testament, auf sie folgt wieder der Gruß Dominus sit semper vobiscum als Einleitung zum sogen. *Psallendum* (unserm Graduale ähnlich). Obiger Gruß geht auch der zweiten Lesung *(epistola)* voraus, die immer aus dem von den Alten sogen. πραξαπόστολος (Apostelgeschichte,

---

[1] Diese geschieht beim Hochamt erst bei der Epistel, und zwar durch den Diakon.

[2] Wahrscheinlich synekdochisch (initium pro toto) so genannt, weil ehedem die Messe, das officium (Gottesdienst), damit begann; was jetzt der Messe vorausgeht, ist Zuthat aus späterer Zeit.

[3] Bei diesem durch die ganze Liturgie hin oft wiederkehrenden Gruß wendet sich der Priester nicht gegen das Volk; er thut das im ganzen nur zweimal, nämlich wenn er beim Offertorium vom Volke Opfergaben in Empfang nimmt und beim Schlußsegen.

Briefe, Apokalypse) genommen ist. Vor der dritten Lesung, dem Evangelium, beten Priester und Diakon um Reinigung von Herz und Lippen, der Diakon im Munda cor meum der römischen Liturgie. Nach der Lesung bekreuzt der Priester das Initium des Evangeliums, küßt es und spricht: sei gegrüßt, göttliches Wort, Erneuerung der Tugenden, Wiederherstellung der (seelischen) Gesundheit (restitutio sanitatum). Während früherhin das *Lauda* oder Laudes (Versikel mit Alleluja, das selbst am Aschermittwoch nicht fehlt; vgl. Bd. I. S. 518) auf die zweite Lection folgte, hat es seit dem vierten Concil von Toledo (can. 12) seinen Platz nach dem Evangelium und wird durch Dominus sit semper vobiscum eingeleitet. Nachdem der Priester das Lauda gebetet hat, offerirt er unter Gebeten, die mit den römischen nicht gleichlauten, zuerst die Hostie auf der Patene, dann den Kelch, spricht, den Kelch mit der filiola bedeckend, ein Darbringungsgebet, das auf die gesammte Oblation, auf Brod und Wein, sich bezieht, danach das In spiritu humilitatis und Veni sanctificator wie im römischen Missale. Während dieser Opferung des Priesters wird das unserm Offertorium entsprechende *Sacrificium* (eine Antiphon, öfters mit Versikel) gesungen. Wenn das Volk Oblationen bringt, die dann als Eulogien behandelt und benedicirt werden, so nimmt der Priester sie jetzt in Empfang, vollzieht dann die Incensation, spricht hierauf das unserm *Orate fratres* entsprechende Adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum, wäscht die Hände, macht mit drei Fingern das Kreuzeszeichen (In nomine Patris etc.) über die gesammte Oblation und fleht dann schließlich in der Mitte des Altars, tief sich verbeugend, in längerem Gebet (Accedam etc.) um innere Reinigung und übernatürliche Erleuchtung behufs würdiger Verwaltung seines mittlerischen Amtes. Hiermit schließt die alte Katechumenenmesse, welche in Spanien (wenngleich nicht schon in ältester Zeit) auch die Oblation noch in sich begriffen zu haben scheint.

An das oben erwähnte Gebet Accedam reiht sich im mozarabischen Ordo missae (der omnium offerentium genannt wird) die Bemerkung: *Incipit Missa.* Alles bisherige war also Vormesse und nun erst beginnt die eigentliche *Missa,* d. i. die *Missa fidelium,* und zwar mit dem Gruß Dominus sit semper vobiscum. Dann folgt eine als *Missa* bezeichnete Festoration, die eher Meditation als eigentliches Gebet ist. Die Hände erhebend, ruft hierauf der Celebrans: *Oremus,* worauf das dreimal heilig und eine weitere kurze Lobpreisung Gottes folgt, an welche die gesungene, kurz[1] gehaltene *Oratio fidelium* oder das uralte allgemeine Gebet (für die Kirche, Gefangenen, Kranken, Reisenden) sich anschließt. Auch die nun folgende zweite Oration („alia oratio") ist nach Tagen und Festen verschieden. An Stelle der alten Diptychen folgt nun zunächst (gesungen) vor Gottes Angesicht die Erklärung, wer und für wen man opfere, worauf der Chor antwortet: offerunt pro se et pro universa fraternitate. In feierlicher Weise (cantando) wird dann zuerst mit Namennennung der Apostel, hierauf in cumulo „omnium martyrum" sofort mit Namennennung zahlreicher Heiligen gedacht, welche in Spanien besondere Verehrung genossen, und zuletzt „omnium pausantium". Die nun folgende, nach Tagen und Festen verschiedene Oration führt den Namen *post nomina.*

Nach Art der morgenländischen Liturgien hat auch die mozarabische den Friedenskuß vor der Wandlung und folgt daher auf die Oratio post nomina die (im Hochamt mit erhobenen Händen zu singende) *Oratio ad pacem* nebst einigen zugehörigen Gesängen. Die Patene küssend, nimmt der Priester den Frieden von ihr („accipit pacem de patena"), spricht: habete osculum dilectionis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Dei (vgl. Bd. I. S. 653) und gibt dann den Friedenskuß dem Diakon, „vel puero (Ministrant) et *puer populo*".

[1] Die folgenden Orationen sind fast alle sehr lang und breit; stehen hinter den inhaltsreichen und doch kurzen Orationen des röm. Missale weit zurück; vgl. Bd. I. S. 396.

Nach dem Friedenskuß spricht (resp. singt) der Priester in der Mitte des Altars, tief gebeugt und mit gefalteten Händen: Introibo ad altare Dei etc., sofort die Hände über den Kelch ausbreitend: Aures ad Dominum, dann sursum corda, worauf beidemal mit habemus ad Dominum geantwortet wird, dann mit gefalteten Händen: Deo ac Domino nostro Jesu Christo, filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus, worauf mit dignum et justum est geantwortet wird; und nun singt resp. betet der Priester mit erhobenen Händen die Präfation, die in jeder Messe eine andere ist und den Namen *Illatio* führt, vielleicht weil sie den Lobpreis und intentionell auch die vorliegenden Opfergaben hineinträgt ins neutestamentliche Sanctum sanctorum, das in der Consecration sich über den Altar neigt, weshalb sie mit Introibo ad altare Dei eingeleitet wird. Die Illatio läuft gleich der römischen Präfation in das Sanctus aus, das noch eine gebetartige, nach Tagen und Festen verschiedene Erweiterung im *Post Sanctus* erhält.

Und nun beginnt das unserm Canon entsprechende Stillgebet, in welchem der Priester (inclinatus ad altare ac junctis manibus) allererst im Adesto *Jesu bone* etc. den Heiland anfleht, er möge hier gegenwärtig werden, wie er es einst (beim Abendmahl) unter seinen Aposteln gewesen, und möge die Opfergaben heiligen (consecriren). Auf die Bitte folgt unmittelbar das dem römischen im ganzen gleichlautende, im einzelnen aber von demselben mehrfach abweichende historische Referat über die Abendmahlsfeier, in welches die Einsetzungsworte eingeschaltet sind. Nach dem Hoc est corpus meum etc. wird die heilige Hostie, nach dem Hic est sanguis etc. der mit der filiola (Palla) bedeckte Kelch elevirt. Wiewohl die Worte „qui pridie, quam pateretur" in der mozarabischen Consecrationsformel[1] nicht vorkommen, heißt doch das nach Festen verschiedene Gebet, welches unmittelbar auf die Consecration folgt, *Oratio post pridie,* eine Bezeichnung, die aus der gallicanischen Liturgie herüber gekommen sein dürfte. Unmittelbar auf diese Oration folgt das kurze Schlußgebet des Canons, dann nimmt der Priester die Hostie von der Patene, hält sie über den Kelch und singt Dominus sit semper vobiscum, fordert hierauf mit den Worten: fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus zur gemeinsamen Ablegung des Glaubensbekenntnisses auf, das mit geringen Abweichungen das in der römischen Messe gebräuchliche ist; während des Symbolums hält der Priester die Hostie so hoch über den Kelch empor, daß sie vom Volke gesehen werden kann. Sofort findet die Brechung der Hostie zunächst in zwei Hälften statt; die eine Hälfte wird sodann in fünf, die andere in vier kleinere Theile gebrochen, deren jeder seinen Namen hat und die in Kreuzesform auf der Patene gruppirt werden[2]. Auf diese Gruppirung der heiligen Partikeln folgt ein stilles Memento für die Lebenden, dann eine längere, nach Zeiten und Festen verschiedene

---

[1] Im mozarabischen Meßbuch von 1804 steht unter dem Text auch der Wortlaut der römischen Consecrationsformel, deren sich die mozarabischen Priester jetzt gewöhnlich bedienen.

[2] Die Partikeln liegen also:

```
  1
6 2 7
  3 8
  4 9
  5
```

1 heißt corporatio = incarnatio. 6 heißt mors.
2 heißt nativitas. 7 heißt resurrectio.
3 heißt circumcisio. 8 heißt gloria.
4 heißt apparitio (= epiphania). 9 heißt regnum.
5 heißt passio.

Offenbar liegt diesen Benennungen die Wahrheit zu Grunde, daß im heiligen Meßopfer das ganze opus redemtionis sich in mysterio vollziehe.

Oration (oratio ante orationem dominicam), deren Schluß gewöhnlich aufs *Pater noster* überleitet, das nun unmittelbar folgt und auf dessen einzelne Bitten mit Amen geantwortet wird. An das Pater noster schließt sich ein (im Hochamt vom Priester zu singendes) Gebet an, welches unserm Libera nos quaesumus ähnlich ist.

Die Partikel regnum über den Kelch haltend, spricht hierauf der Priester: „das Heilige den Heiligen“ und fügt bei, während er die Partikel in den Kelch senkt: „Die Vereinigung des Leibes unseres Herrn Jesus Christus gereiche uns, die wir davon essen und trinken, zur Vergebung, und den verstorbenen Gläubigen werde dadurch die ewige Ruhe zu theil“. Sofort ruft der Priester (resp. Diakon): „Beuget euch zum Segen“ das Segnungsgebet, welches sich nach der Tagesfeier richtet, wird eingeleitet mit: Dominus sit semper vobiscum. Auf den Segen folgen Vorbereitungsgebete für die Communion; die Partikel gloria in der Hand haltend, macht der Priester noch ein stilles Memento für die Verstorbenen, spricht vor der Sumtion schöne Begrüßungen des gegenwärtigen Fleisches und Blutes Christi, sumirt zuerst die Partikel (gloria), welche er noch in Händen hat, dann die übrigen auf der Patene liegenden ihrer Ordnung nach, purificirt die Patene, schüttet die Fragmente in den Kelch und sumirt nun das heiligste Blut, sprechend: *Corpus et sanguis* Domini nostri Jesu Christi custodiat *corpus et* animam meam in vitam aeternam. Amen. Auf die (wie bei uns) als *Communio* bezeichnete Antiphon folgt das auf der rechten Seite des Altars (Epistelseite) zu sprechende Danksagungsgebet (Postcommunio). Feierliche Ankündigung des Schlusses, an festlichen Tagen mit den Worten: Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Jesu Christi; votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias. Kuß des Altars (dabei: in unitate Spiritus Sancti) und Segnung des Volkes (Benedicat vos Pater et Filius), zum Schluß Salve regina.

Schon dieser flüchtige Ueberblick läßt ersehen, daß die spanische Liturgie nicht weniges mit den orientalischen Liturgien, noch mehr aber mit der römischen gemeinsam hat. Dieses beiderseitige Verwandtschaftsverhältniß erklärt sich allerdings am einfachsten bei der Annahme einer apostolischen, dem Orient und Occident gemeinsamen Urliturgie; doch müssen bei Beurtheilung der mozarabischen Liturgie die Einflüsse späterer Jahrhunderte, muß die Gesammtentwicklung der abendländischen Liturgien mit in Betracht gezogen werden, wie es eingehend von Probst im oben citirten Artikel geschehen ist.

c) Unter allen Liturgien des Morgenlandes hat die des hl. Chrysostomus[1] die größte Verbreitung gefunden und steht bis zur Stunde (in griechischer, slavischer und arabischer Sprache) in ausgedehntestem Gebrauch (Bd. I. S. 345). Wir unterscheiden an ihr füglich: Vorbereitung der Liturgen, Proskomidie, Liturgie der Katechumenen und Liturgie der Gläubigen.

Zur Feier des heiligsten Opfers ist außer dem Priester stets auch ein Diakon erforderlich. Der Priester muß vom Vorabend an enthaltsam und muß nüchtern sein. Angekommen in der Kirche, machen Priester und Diakon drei Verbeugungen gegen Osten vor den heiligen Thüren[2]. Diese Verbeugungen gelten der

[1] Siehe ihren griechischen Text bei *Goar*, Euchologium Graecorum p. 47 sqq. und bei *Daniel*, Codex liturgicus IV. p. 327 sqq.; deutsch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter: „Die griechischen Liturgien u. s. w.“ übersetzt von Storf S. 117 ff. und im „Euchologium der orthodox katholischen Kirche“ von M. Rajewski. Wien 1861. I. Thl. S. 169 ff. Daß sie zur Zeit des hl. Chrysostomus nicht in allweg die Gestalt hatte, in welcher sie uns vorliegt, wurde schon Bd. I. S. 345 bemerkt; vgl. Probst in der Innsbrucker Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1883. S. 250 ff.

[2] Durch die sogen. Ikonostasis (Bilderwand), welche den Altarraum (Presbyterium) den Blicken der Gläubigen entzieht, führen drei Thüren, deren mittlere (königliche) die größte und heiligste ist, und die während der Liturgie nur zeitweilig geöffnet werden.

göttlichen Majestät, vor welcher sich die beiden Liturgen in den zugehörigen Gebeten tief verdemüthigen und um Erbarmen flehen. Speciell vor dem Bilde Christi, das an jeder Ikonostasis sich befindet, flehen sie tief gebeugt und in Ehrfurcht es küssend um Verzeihung ihrer Sünden; sofort das Bild der Mutter Gottes küssend, rufen sie auch diese um ihr Mitleid an, und ehe sie in den Altarraum eintreten, beten sie: „Herr, strecke deine Hand aus von deiner erhabenen Wohnung und stärke mich zu dem bevorstehenden Dienste, damit ich nicht zum Gerichte vor deinem furchtbaren Altare stehe und das unblutige Opfer darbringe; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit".

Eingetreten in den Altarraum, verbeugen sie sich dreimal vor dem heiligen Tisch (Altar), küssen das auf ihm liegende Evangelienbuch, hierauf den heiligen Tisch selber und legen dann ihre Paramente an[1], wobei sie, die einzelnen Paramentstücke segnend und küssend, zu jedem auch ein Gebet sprechen, das mit der symbolischen Bedeutung desselben zusammenhängt. Nachdem sie die Paramente angelegt, waschen beide die Hände, dabei den ganzen Psalm Lavabo recitirend.

Als **Proskomidie** bezeichnet man speciell die Herrichtung der Opfergaben, welche an der πρόθεσις geschieht, die an der Nordseite des Altars sich befindet und unserm Credenztisch entspricht. Mit einem lanzenähnlichen Instrumente (λόγχος) sticht der Priester, vom Diakon hierzu aufgefordert, aus einem größern, kuchenförmigen Opferbrode den mittleren, viereckigen Theil, auf dem ein Kreuz sich befindet und in abgekürzter Form die Worte Ἰησοῦς (IC), Χριστός (XC), Νικᾷ (NI — KA) stehen, heraus und legt ihn mit der Lanze auf den schüsselartigen, auf niederm Fuße ruhenden *Diskos*, welcher unserer Patene entspricht. Dieses Herausstechen mit der Lanze wird als „Schlachten" bezeichnet und weist schon zum voraus auf die Bestimmung des Brodes hin, in der Consecration in den von der Lanze durchbohrten Opferleib des Herrn verwandelt zu werden. Weil aus der durchstochenen Seite des Herrn Blut und Wasser floß, gießt nunmehr sofort der Diakon Wein und Wasser in den Kelch, welchen der Priester segnet. Außer dem erwähnten, größern oder Hauptopferbrod (aus gesäuertem Weizenmehl) und neben demselben werden in feststehender Ordnung noch mehrere kleine Brödchen auf den Diskos gelegt, eines (rechts vom großen) „zu Ehren und zum Gedächtniß der Gottesgebärerin", ein anderes (links) zu Ehren des Täufers, ein drittes zu Ehren der heiligen und glorreichen Propheten, Apostel, Martyrer und so noch mehrere andere, z. B. für den regierenden Patriarchen, für Lebende und Todte. Durch die Consecration dieser kleinen Opferbrode soll die Intention, in welcher das eine Opfer dargebracht wird, sowohl als Dank- wie als Bittopferintention specialisirt werden. Nachdem die Opferbrode hergerichtet sind, legt der Diakon Incens ein; der Priester segnet den Incens und beräuchert in Kreuzesform (Bd. I. S. 702) zuerst den *Aster*[2] und stellt diesen über die Brode auf dem Diskos, beräuchert dann die erste Decke (Velum), welche er auf den Aster legt, hierauf die zweite, mit welcher er den Kelch bedeckt, zuletzt eine größere (Aër)[3] Decke, die er über Diskos und Kelch zumal

---

[1] Der Diakon trägt das dalmatik-ähnliche *Sticharion* von weißer Farbe, das stola-ähnliche *Orarium* (Bd. I. S. 877) und die *Epimanikia* (Bd. I. S. 873), der Priester gleichfalls das Sticharion (mit engen Aermeln gleich unserer Albe), das unserer Stola entsprechende *Epitrachelion* (Bd. I. S. 877 Anm. 1), den Gürtel, die Epimanikien und zuletzt das *Phelonion*, welches unserem Meßgewand entspricht und die Gestalt einer vorn aufgestülpten Glockencasel hat (Bd. I. S. 882. a).

[2] Ein aus zwei in Kreuzesform sich schneidenden Reifen bestehendes (sternähnliches) Gestell, das über den Diskos zu stehen kommt und an den Stern über der Krippe erinnern soll.

[3] So genannt, weil sie die heiligen Gaben umgibt, wie die Luft den Erdkreis.

ausbreitet. Hierauf räuchert der Priester am Rüsttisch und spricht dann im Hinblick auf die daselbst liegenden Opfergaben ein vorläufiges Darbringungsgebet, gibt alsdann unter Gebet die Entlassung (ἀπόλυσις), was Abschluß der Proskomidie bedeuten wird, worauf der Diakon unter Abbetung des 50. Psalmes auch noch am Rüsttisch, dann am Altar und in der ganzen Kirche räuchert; aus dem Schiff in den Altarraum zurückgekehrt, beräuchert er nochmals den Altar und dann den Priester. Dieser küßt hierauf das Evangelium, der Diakon aber küßt den Altar, bittet hierauf den Priester um seinen Segen für den heiligen Dienst, den er bei der nachfolgenden Opferfeier zu verrichten hat, und begibt sich durch die nördliche Thüre an seinen gewöhnlichen Platz vor den Thüren.

Das Aufziehen der Vorhänge vor den Thüren bezeichnet den Anfang der eigentlichen Messe, zunächst der **Katechumenenmesse.** An seinem Platze (Ambo) außerhalb der Thüren stehend, spricht der Diakon die große Ektenie (ἐκτένεια = ἔντευξις), d. i. ein unserm sogen. allgemeinen Gebet ähnliches Bittgebet[1] um den Frieden für die ganze Welt, für die Kirche, für die Hierarchie, für Reisende, Kranke u. s. w. u. s. w.; auf die einzelnen vom Diakon vorgetragenen Bitten antwortet der Chor mit Kyrie eleison, und das Ganze schließt der Priester mit einer Doxologie ab. Dann folgt, von zwei Chören ausgeführt, antiphonischer Gesang von drei Psalmen (nach Rajewski Ps. 102 oder 91; Ps. 145 oder 92; Ps. 94, wenn statt dessen nicht die acht Seligkeiten gesungen werden); jedesmal wird dem Antiphonengesang ein Bittgebet (εὐχὴ ἀντιφώνου) vorausgeschickt, das der Diakon, vor dem Christusbilde stehend, aber gegen das Volk gewendet, absatzweise (respondente choro) spricht. Nun folgt der kleine Eingang (nämlich in den Altarraum) resp. die Eingangsprocession mit dem Evangelienbuch. Nachdem nämlich die heiligen Thüren geöffnet worden sind, nimmt der Priester das Evangelienbuch vom heiligen Tisch, gibt es dem Diakon, der es in Begleitung des Priesters und unter Vortragung von Lichtern durch die nördliche Thüre hinausträgt; vor der mittlern (königlichen) Thüre spricht der Priester das sogen. Eingangsgebet, küßt das Buch, und dann ziehen sie (durch die mittlere Thüre) in den Altarraum hinein, wo der Diakon das Buch wieder auf den Altar legt. Hierauf wird vom Chor das Troparion und das Kontakion (kürzere Gesänge), dann mit großer Feierlichkeit das *Trisagion* („Heiliger Gott, heiliger, starker Gott, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser") gesungen und während des letztern vom Priester das Trisagiongebet still gesprochen.

Alsbald nach dem Trisagion geht der Diakon vor die heiligen Thüren und ruft den Gläubigen zu: „Laßt uns aufmerken"; denn es folgt nun durch den Lector (nicht durch den Hypodiakon) eine Lesung aus der Apostelgeschichte oder den apostolischen Briefen, welche der Celebrans sitzend auf seiner καθέδρα (hinter dem Altar) anhört[2]. Nach beendigter Lesung kehrt der Priester wieder zum Altar zurück, und vor demselben stehend, spricht er zum Lector: „Friede dir". Während des an die Lection sich anreihenden Allelujagesanges räuchert der Diakon vor dem Altar, im ganzen Altarraum und vor dem Priester; dieser spricht dann ein längeres Gebet um übernatürliche Erleuchtung zu fruchtbarer Anhörung des nachfolgenden Evangeliums, segnet den Diakon als praeco evangelii mit den Worten: „Durch die Fürbitte des heiligen und glorreichen Apostels und Evangelisten N. verleihe Gott dir als dem Verkünder des Evangeliums (εὐαγγελιζομένῳ) (die Gnade), das Wort (des Evangelisten) mit vieler Kraft zu verkünden". Nachdem der Diakon Amen geantwortet, küßt er das Buch und begibt sich unter Vorantritt von Leuchterträgern

---

[1] Man hat es wohl im Hinblick auf I Tim. 2, 1 gleich an den Anfang gestellt; obsecro *primum omnium* fieri obsecrationes, orationes ... pro omnibus hominibus etc.

[2] In der Liturgie der apostol. Constitutionen geht der neutestamentlichen noch eine alttestamentliche Lection voraus.

durch die mittlere Thüre auf den Ambo, und gegen das Volk hin schauend, ruft er: „Weisheit! aufrecht! laßt uns das Evangelium hören! Friede allen!" Chor: „Und deinem Geiste". „Lesung (ἀνάγνωσμα) aus dem Evangelium N."; Chor: „Ehre sei Dir, o Herr"; Priester (vor dem Altare stehend, gegen das Volk gewendet): „Lasset uns aufmerken"; am Schluß der Lesung sagt der Priester zum Diakon: „Friede sei dir, dem Verkündiger des Evangeliums", und der Chor singt nochmals: „Ehre sei Dir, o Herr!" — Nachdem der Diakon das Evangelienbuch an den Priester abgegeben, begibt er sich wieder auf seinen Platz vor den Thüren und spricht neuerdings eine Ektenie[1], ein wiederholtes dringliches Bittgebet für alle Stände und Anliegen, auf dessen einzelne Prosphonesen der Chor mit Kyrie eleison antwortet. Allgemeines Bittgebet für die Gläubigen nach dem Evangelium reicht in die älteste Zeit; in der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 10) hat es aber seinen Platz unmittelbar nach Entlassung der Katechumenen u. s. w., während hier ein solches Bittgebet der Entlassung schon vorausgeht und nach derselben ein weiteres folgt, offenbar eine Häufung aus späterer Zeit.

Als Anfang der **Gläubigenmesse** können wir füglich die Ausbreitung des Eileton[2] (Wickeltuch — Nachbild des Tuches, welches um Jesu Haupt im Grabe gewickelt war; Joh. 20, 7) über dem Altare durch den Priester betrachten, denn über demselben resp. über dem in ihm befindlichen Antimensium wird das nur den Gläubigen zugängliche mysterium tremendum vollzogen. Nach Ausbreitung des Eileton fordert der Diakon die Gläubigen auf, „insgesammt nochmals und abermals den Herrn zu bitten", was sofort in der sogen. Oratio fidelium geschieht, welche sachlich das altchristliche „allgemeine Gebet" ist. Während dann der Chor den *hymnus cherubicus* singt, fleht der Priester in herrlichem Stillgebet nochmals um die Gnade, würdig das heiligste Opfer vollziehen zu können.

Nun folgt, nachdem der Diakon zuvor den Altar, den Altarraum, den Priester und die auf dem Rüsttische unter dem Aër befindlichen Opfergaben beräuchert hat, der „große Eingang", die Procession mit den noch auf dem Rüsttisch befindlichen Opfergaben. Der Priester hebt zuerst den Aër weg und legt ihn auf die linke Schulter des mit einem Finger das Rauchfaß tragenden Diakons, sodann stellt er ihm den Diskos (noch bedeckt) auf das Haupt, er selber nimmt den noch bedeckten Kelch, und so gehen sie unter Vorantragung von Lichtern bei der nördlichen Thüre hinaus und durch die ganze Kirche, indes sie lautes Bittgebet verrichten. Durch die mittlere Thüre in den Altarraum zurückgekehrt, stellt der Priester den Kelch nunmehr auf den Altar, nimmt den Diskos vom Haupt des Diakons und stellt ihn unter Gebet gleichfalls auf den Altar; dann nimmt er von Diskos und Kelch die Decken und legt sie auf die Seite des Altars, nimmt den Aër von der Schulter des Diakons und bedeckt mit ihm, nachdem er ihn vorerst beräuchert, Diskos und Kelch zumal, ein Nachbild der Grablegung Christi darin erblickend. Hierauf beräuchert der Priester dreimal die bedeckten Opfergaben. Nachdem der Diakon im Hinblick auf die vorliegenden Opfergaben außerhalb der Thüren nochmals lautes Bittgebet (Ektenie), der Priester aber ein stilles Oblationsgebet gesprochen, folgt der Friedenskuß, den die morgenländischen Liturgien im Hinblick auf Matth. 5, 24. 25 entweder schon vor dem Offertorium oder, wie hier, gleich nach demselben haben. Nun wird der Vorhang vor den Thüren weggezogen und das Symbolum (fast aufs Wort gleichlautend mit dem in der römischen Messe) vom Chor gesungen oder vom Volke laut gebetet.

---

[1] Während derselben verrichtet der Priester im stillen ein längeres Gebet für die Verstorbenen.

[2] Es ist seiden und in ihm befindet sich das Antimensium mit den Heiligenreliquien, ohne welches nicht celebrirt werden darf (Bd. I. S. 757 und 774).

Schon bei den ältesten Vätern heißt das Consecrirte εὐχαριστία (vgl. oben S. 3—4), und zwar aus dem Grunde, weil die Consecration den Schluß- und Höhepunkt einer feierlichen Danksagung bildete, in welcher der Priester dem himmlischen Vater, wie für zahlreiche andere Wohlthaten, so zuletzt speciell dafür dankte, daß er seinen Sohn zu unserer Erlösung in den Opfertod dahin gab, seinen Sohn, der in der Nacht vor seinem Leiden Brod in seine Hände nahm u. s. w., worauf ganz ähnlich wie in der römischen Liturgie der betreffende Vorgang beim Abendmahl erzählt und durch das Aussprechen der Consecrationsworte die Wandlung bewirkt wurde. Aehnlich haben wir in der Liturgie des hl. Chrysostomus nach dem Symbolum eine (im Vergleich mit der in den apostolischen Constitutionen sehr kurze) Danksagung[1], welche gleich unserer Präfation in das Sanctus, Hosanna, Benedictus ausläuft, worauf dann alsogleich auf den Einsetzungsbericht übergegangen und consecrirt wird mit den Worten: „Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden" und: „Dies ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden"; auf die Consecrationsworte antwortet der Chor jedesmal mit Amen (= ita est, verum est). Da bei der Consecration der Aster und der Aër entfernt wurden, schwingt nach derselben der Diakon über dem enthüllten Allerheiligsten einen Fächer (Rhipidion), um Fliegen abzuwehren, der Priester aber betet still die sogen. *Anamnese*, welche mit dem Unde et memores in der römischen Liturgie fast gleichlautend ist und an welche sich sofort die in allen morgenländischen Liturgien vorkommende, dogmatisch schwierige Epiklese anreiht, d. i. Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gläubigen und über die „vorliegenden Gaben", über letztere mit den Worten: „Und mache (himmlischer Vater, durch den Heiligen Geist) dieses Brod zum kostbaren Leibe deines Christus, und was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, sie durch deinen Heiligen Geist verwandelnd" (μεταβαλών).

In der Consecration wird das unendlich werthvolle Opfer des Herrn in die Hände der Kirche gelegt, und sie nimmt es nun und bietet es (in der römischen Liturgie zunächst im Supra quae und im Supplices te rogamus) der göttlichen Majestät dar für verschiedene Anliegen; in der Chrysostomusliturgie geschieht dies in zahlreichen Gebeten, und zwar wird das Opfer Gott auch und zuerst dargeboten für (ὑπέρ) Maria, die Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer u. s. w., offenbar nur als Dankopfer für all das Große, so Gott an ihnen und durch sie auch an uns gethan hat und thut; sodann wird Opferfürbitte eingelegt für die Verstorbenen und für die Lebenden, für die ganze Welt, speciell für Metropoliten, Bischof u. s. w. u. s. w., für Kranke und Gefangene, besonders für die Gläubigen, welche Oblationen bringen zum Besten der Armen; sehr dringlich wird auch gefleht um die Gnade eines sündelosen Lebens, um ein glückseliges Ende und um Einheit im Glauben.

Auf die verschiedenen Fürbitten folgt nun das Vaterunser, welches an dieser Stelle, wie aus dem zugehörigen Einleitungsgebet erhellt, Bitte um den würdigen, segenbringenden Genuß der heiligen Communion, des Brodes der Kinder Gottes ist (4. Bitte) und darum vom gesammten Volke, als der Versammlung der Kinder Gottes, laut gesprochen wird. Auch am Schluß des nunmehr folgenden Inclinationsgebetes wird nochmals um die heilige Communion gefleht und unmittelbar danach das consecrirte Opferbrod vom Priester durch Elevation den Gläubigen gezeigt mit dem Rufe: „Das Heilige den Heiligen", d. h. nur solche, die im Zustand der heiligmachenden Gnade sind, dürfen das hochheilige Lebensbrod genießen. Auf

[1] Stets die gleiche, nicht wechselnd nach dem Kirchenjahre, welches überhaupt in den morgenländischen Liturgien wenig entwickelt ist.

die Elevation folgt die *fractio* panis; das große, viereckige Opferbrod wird vom Priester in vier Partikel gebrochen, hierauf das Stücklein mit den Buchstaben IC in den Kelch gesenkt (commixtio; auch bei den Griechen die Auferstehung des Herrn sinnbildend), in welchen sofort vom Diakon auch noch warmes Wasser gegossen wird als Sinnbild der durch den Heiligen Geist gewirkten (Joh. 7, 37. 38) „Wärme des Glaubens", welche die Communicanten haben sollen. Und nun folgt die Communion. Die zweite mit XC bezeichnete Partikel genießen der Diakon und der Priester, welcher zuerst den Diakon, dann sich selber communicirt und nach der sumtio hostiae ein langes Gebet um die reinigenden und heiligenden Wirkungen des Genossenen spricht. Dann sumirt er triplici haustu aus dem Kelch das heilige Blut, von dem er hierauf auch den Diakon trinken läßt. Die dritte und vierte Partikel mit den Buchstaben NI — KA werden für die übrigen Communicanten gebrochen und in den Kelch gelegt, in welchem noch vom heiligen Blute sich befindet; auch die kleineren Theilchen, die in commemorationem sanctorum etc. consecrirt worden, kommen in den Kelch. Wenn zuvor vom Priester noch das Danksagungsgebet (Postcommunio) gesprochen ist, wird den Laien außerhalb der Thüren (am sogen. Solium) mittelst eines Löffelchens durch den Priester der Leib und das Blut des Herrn miteinander gespendet. Danach ertheilt der Priester vom Altarraum aus, in welchen er mit dem Diakon zurückgekehrt ist, dem Volke den Segen. In Procession (letzter Eingang) tragen Diakon und Priester den Diskos und den Kelch vom Altar zum Rüsttische; hierauf fordert der Diakon in einer Schlußektenie das Volk noch zum Danke für die genossene Communion auf und fleht um Bethätigung der empfangenen Gnade im Tagesleben; dann ruft er: „Lasset uns im Frieden gehen" (unser Ite missa est), worauf der Priester außerhalb der Thüren am Ambo auch noch ein (dem allgemeinen ähnliches) Bittgebet laut spricht. Hierauf theilt der Priester außerhalb der Thüren an die, welche nicht communicirten, als Surrogat (ἀντίδωρον — im Abendland Eulogien) für die sacramentale Gabe geweihtes Brod aus, ertheilt dann eine Art Schlußsegen und verrichtet die Receßgebete. Während der Austheilung des Antidor sumirt der Diakon im Altarraum das, was vom Consecrirten übrig geblieben ist.

2. Für den Zweck übersichtlicher Erklärung haben schon mittelalterliche Schriftsteller die Meßliturgie bald in vier, bald in sieben Theile gegliedert; geschichtlich (vgl. S. 5 ff.) am meisten motivirt ist die Unterscheidung in *Missa catechumenorum* und *Missa fidelium*, welcher wir der Hauptsache nach bereits bei Alexander von Hales und Albert dem Großen, dann ausgesprochenermaßen bei Durand begegnen (Ration. IV. c. 27. n. 1). Schon der hl. Augustin sagt: Post sermonem fit missa (= dimissio) *catechumenis*, manebunt *fideles;* die Katechumenenmesse schließt mit dem Evangelium resp. mit der zugehörigen Predigt und wird, weil sie in ihrer dermaligen Gestalt durch verschiedene Gebete und seit ältester Zeit durch lehrhafte Bestandtheile auf die Gläubigenmesse vorbereitet, auch Vormesse genannt. Daß sie nur Vormesse sei, nicht wesentlich zum mittlerischen Opferact gehöre, ist augenfällig im Pontificalamt dadurch ausgedrückt, daß der celebrirende Bischof sich während derselben (vom Staffelgebet und der Incensatio altaris abgesehen) nicht am Altare, sondern an seinem Throne befindet; erst zum Offertorium begibt er sich an den Altar, um ihn bis zum letzten Evangelium nicht mehr zu verlassen.

Die Gläubigenmesse oder die eigentliche eucharistische Feier gliedert sich in zwei Haupttheile, nämlich Opfer und Opfermahl; der erstere reicht

4*

vom Offertorium bis zum Paternoster exclusive, der letztere vom Paternoster bis zum Schluß[1].

Ueber Eintheilung der römischen Meßliturgie schreibt Sicard von Cremona: Distinguitur secundum quosdam (cf. Beleth c. 34) officium Missae in *quatuor* partes: *Obsecrationem* (Kyrie, Collecte u. s. w.) usque ad Secretam, *Orationem* usque ad Pater noster, cujus quatuor sunt partes, Secreta, Praefatio, Canon, dicta oratio; *Postulationem* usque ad communionem, *gratiarum actionem* usque ad finem (cf. I Tim. 2, 1). Secundum alios in *septem officia;* primum incipit a Processione (sc. ad altare), secundum ab Epistola, tertium ab Evangelio, quartum ab Offertorio (= oblatio populi), quintum a dispositione altaris[2], sextum a benedictione pontificis, septimum ab osculo pacis (Mitrale lib. III. c. 1. cf. Gemm. anim. c. 1). Durand (IV. c. 1. n. 45) schreibt: Missae officium in *duas* principaliter dividitur partes, videlicet in *Missam catechumenorum* et *Missam fidelium.* Missa catechumenorum est ab introitu usque ad offertorium, thut aber auch der Gliederung in vier und in mehrere Theile Erwähnung (l. c. n. 50).

3. Die Erklärung der Meßliturgie muß sich durchweg an erster Stelle als grammatisch=historische vollziehen; doch soll nebenbei auch jene auf das gesammte Erlösungswerk gehende mystische Deutung berücksichtigt werden, welcher wir durchs ganze Mittelalter begegnen und die auch aus inneren Gründen eine gewisse Berechtigung hat.

Schon die mittelalterlichen Liturgiker haben zum öftern beiden Erklärungsweisen Rechnung getragen, manche ganz besonders der mystischen. Diese hat ihre innere Berechtigung darin, daß in der heiligen Messe nicht bloß der Opfertod des Herrn, sondern das gesammte Erlösungswerk („opus redemptionis nostrae"; Secret. Dom. 9. post Pent.) des Herrn geheimnißvoll sich vollzieht und darum desselben feiernd gedacht wird (vgl. Bd. I. S. 185 ff)[3]. Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, sehen schon die Schriftsteller des frühern Mittelalters in den Ceremonien

[1] Bekanntlich sind die Theologen darüber, welches Versäumniß, wenn es sich um das Gebot, Messe zu hören, handelt, wesentlich und darum schwer sündhaft sei, verschiedener Ansicht (Ligor. theol. moral. IV. n. 310). Darüber, daß die Auslassung der ganzen Katechumenenmesse nicht materia gravis sei, besteht mit Recht sententia communis, ebenso darüber, daß die Anwesenheit bei der (doppelten) Consecration, in welcher ja der Opferact Christi sich vollzieht, und bei der Communion, welche das zum Opfer gehörige Opfermahl bildet, wesentliches Erforderniß sei, um dem Kirchengebot zu genügen. Uebrigens wird man regelmäßig darauf dringen, daß die Gläubigen behufs Erfüllung des Kirchengebotes wenigstens die ganze Missa fidelium und, wenn keine Entschuldigungsgründe vorliegen, auch die Katechumenenmesse hören.

[2] D. i. von der Herrichtung und Darbringung der Opfergaben über dem Altare bis nach dem Paternoster resp. bis zum Pax Domini sit semper vobiscum, bei welchem in der Pontificalmesse der bischöfliche Segen ertheilt wurde.

[3] In der Liturgie des hl. Marcus lesen wir unmittelbar nach der Consecration: Memoriam celebrantes (sumus) Domine Jesu *totius dispensationis* (οἰκονομίας) *tuae* salutaris pro nobis a conceptione, nativitate et baptismo tuo, passionis tuae salutaris, mortis tuae vivificae, triduanae sepulturae tuae, gloriosae resurrectionis tuae, ascensionis tuae in coelum et sessionis tuae ad dexteram Dei Patris et adventus tui tremendi (Renaudot ed. Francof. II. 178). In der mozarabischen Liturgie wird, wie erwähnt, die Hostie bei der heiligen Messe in neun Theile zerbrochen, die folgende Namen führen: corporatio (incarnatio), nativitas, circumcisio, apparitio (bei der Taufe), passio, mors, resurrectio, gloria, regnum.

der heiligen Messe, vom Introitus angefangen bis zum Schluß derselben, die Hauptmomente des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung des Herrn der Reihe nach angedeutet und wie im Nachbilde dargestellt. So schon Bischof Germanus von Paris († 576) in seiner **Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae**, theilweise auch Amalarius (de eccl. off. III. 5) und der Mikrologus (cap. 16 ff.); durchweg finden wir dann die mystische Erklärung in der Gemma animae, bei Ivo von Chartres, bei Rupert von Deutz, bei Sicard, Innocenz III. u. s. w.[1]; letzterer und nach ihm Durand (IV. c. 1. n. 11) erklärt: Missae officium tam provida reperitur ordinatione dispositum, ut, quae per Christum et in Christum, *ex quo de coelo descendit usque dum in coelum ascendit*, gesta sunt, magna ex parte contineat, et ea *tam verbis quam signis* admirabili quadam specie repraesentet. Wiewohl im großen und ganzen einig in ihrer Deutung des Meßritus auf Jesu Leben, Leiden, Tod und Verherrlichung, weichen die Erklärer, wie leicht begreiflich, im einzelnen doch mannigfach voneinander ab. Manche Ceremonien unseres jetzigen Meßritus sind ohne Zweifel erst unter dem Einfluß und infolge der mystischen Meßerklärung eingeführt worden und können daher nur aus ihr gehörig verstanden werden, z. B. die vielen Kreuzeszeichnungen im Canon oder, um eine Einzelheit anzuführen, die Inclinatio capitis bei dem Worte Christus (sonst durchweg nur bei Jesus) unmittelbar vor dem Nobis quoque peccatoribus, welche nach der mystischen Deutung des Canons auf das Leiden Christi vielfach als Nachbild vom Hauptneigen des sterbenden Erlösers aufgefaßt ist. Keinenfalls darf der Liturgiker diese weitverbreitete mystische Meßerklärung, welche in der Hauptsache auch der morgenländischen Kirche nicht fremd ist (vgl. die μυστικὴ θεωρία des Germanus von Constantinopel; Bd. I. S. 65)[2], ganz außer Betracht lassen, und werden wir sie daher im Verlaufe unter der Bezeichnung „ältere mystische Erklärung" in ihren Hauptzügen berücksichtigen; damit auch das Volk sie kenne, hat schon Petrus Soto in seinen 1549 erschienenen Katechismus sie ziemlich ausführlich aufgenommen, und finden wir sie schon in gedruckten deutschen Gebetbüchern aus dem Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts verwerthet.

Viel spätern Ursprunges ist jene mystische Erklärung, in welcher die ganze heilige Messe vom Hintritt des Priesters an den Altar bis zum Ende ausschließlich auf Jesu Leiden, Tod und Auferstehung, mit Ausschluß des verborgenen und öffentlichen Lebens, gedeutet wird[3], ohne Zweifel, um das heilige Meßopfer ganz speciell als identisch mit dem Kreuzesopfer zu charakterisiren. Diese ausschließliche Deutung auf das Leiden Christi hat keine ältere feste Tradition für sich, läßt sich übrigens im Zusammenhang mit der schon erwähnten Beziehung der Meßparamente

---

[1] Bei Isidor, Rhabanus Maurus, Walafried Strabo, Berno von Reichenau begegnen wir der mystischen Deutung nicht, auch nicht in einer dem 9. Jahrhundert angehörigen Expositio Missae bei Gerbert (Liturg. aleman. II).

[2] Einzelne diesbezügliche Andeutungen gaben wir schon oben in dem gedrängten Ueberblick über die Chrysostomusliturgie.

[3] Nach dieser Deutung entspricht z. B. der Hingang des Priesters an den Altar dem Gang Jesu an den Oelberg, das Staffelgebet dem Gebet Jesu am Oelberg u. s. w., das Johannesevangelium der Sendung des Heiligen Geistes über die Apostel zum Zwecke der Predigt des Evangeliums in aller Welt. Diese Deutung, wie sie des einzelnen herkömmlich geworden, siehe bei *Kozma de Papi*, Liturgia cathol. p. 227—230; Eisenring, Das heilige Meßopfer, S. 300—305; Walter, Die heilige Messe, 3. Aufl. S. 460 ff.; auch bei dem Protestanten Alt, Der christliche Cultus Bd. I. S. 239—240; wir werden ihrer im Verlauf unter der Bezeichnung „spätere mystische Erklärung" Erwähnung thun; sie ist beim Volke sehr beliebt und in manchen Gebetbüchern auch in zugehörigen Abbildungen zum Ausdruck gebracht, wodurch den Gläubigen das Betrachten der einzelnen Züge aus dem Leiden Jesu sehr erleichtert wird.

des Priesters auf Jesu Leiden für erbauliche Zwecke — namentlich beim Volke — gut verwenden (vgl. Walter. 3. Aufl. 460 ff.), obgleich durchschnittlich eine Meßandacht, welche sich thunlichst an den grammatisch-historischen Sinn der Meßliturgie und darum auch enge an das Thun und Beten des Priesters anschließt, am meisten zu empfehlen sein wird.

Erstes Hauptstück.

Die Katechumenenmesse oder die öffentliche und gemeinsame, vorwiegend didaktische Vorbereitung auf die Opferfeier.

§ 8.

Vorbemerkung.

Die Vorbereitung auf die Opferfeier, von welcher im § 6 gehandelt wurde, ist eine solche des Celebrans allein; wir haben sie in entfernte und nähere unterschieden. Da nun aber der Priester das heiligste Opfer nicht als Privatperson, sondern als minister publicus und im Amtsgewand, da er es als λεῖτον ἔργον (Bd. I. S. 246), darum allzeit auch nomine populi und gewöhnlich in Gegenwart des Volkes feiert, so folgt auf die ausschließlich priesterliche Vorbereitung zur Opferfeier noch eine weitere, welche für Priester und Volk zugleich berechnet ist, daher öffentlich am Altare, im Zusammenschluß von Celebrans und Volk, welches zunächst der Ministrant oder die antwortenden ministri sacri vertreten, in liturgischer Form gehalten wird. Bei dieser Vorbereitung oder, besser ausgedrückt, bei dieser Vorbereitungsfeier wird nicht bloß dem Sünd- und Schuldbewußtsein, der Bitte um Verzeihung, um würdige und segensreiche Feier des nachfolgenden Opfers Ausdruck gegeben, sondern es kommen in ihr (schon im Introitus, dann in Epistel, Graduale, Evangelium, Predigt) auch didaktische Bestandtheile vor, welche hauptsächlich die Bestimmung haben, dem Priester und dem Volke zu sagen, in welcher bestimmten Meinung an diesem Tage, bei diesem Anlaß das heiligste Opfer dargebracht, welche bestimmte Gnade erfleht und aus dem Opferschatze angeeignet werden solle. Für den Zweck, das heiligste Opfer gesammelt und so recht im Geiste des Kirchenjahres feiern zu können, ist dieser erste oder vorbereitende Theil unserer römischen Meßliturgie gerade um seiner didaktischen Bestandtheile willen für den Priester höchst belangreich und es sollte daher der Celebrans, sofern er nicht schon ganz mit dem Inhalte des Meßbuches vertraut ist, jeden Tag, bevor er an den Altar geht, den betreffenden vorbereitenden Theil im Missale durchsehen („perlegat Missam“; Rit. celebr. I. 1); aus diesem Theile zumeist hat der Seelsorger auch das Material für die pflichtmäßige liturgische Predigt zu entnehmen, von welcher schon Bd. I. S. 420—421 die Rede war; je enger die Pfarrpredigt, welche ante vel intra Missam gehalten wird, an das Meßformular des Tages ohne Künstelei sich anschließt, desto fruchtbarer wird sie sein (vgl. unten § 15 n. 3. a und Hettinger in der Linzer Q.-Schr. 1887. S. 257 ff. und in „Aphorismen über die Predigt“ 1888. S. 151—183). Im Unterschied von der oben besprochenen entfernten und nähern Vorbereitung des

Priesters auf die Opferfeier erweist sich für ihn die in Rede stehende als nächste Vorbereitung.

Weil das heiligste Opfer nicht bloß nomine Christi, sondern auch nomine populi et pro populo dargebracht wird, so bringt die Kirche, von Nothfällen[1] abgesehen, streng darauf, daß die heilige Messe nicht ohne Ministranten gefeiert werde, der als Repräsentant des Volkes dem Priester antwortet und resp. mit ihm abwechslungsweise betet. Der Ministrant sollte (Trident. sess. 23 de reform. c. 17) eigentlich Cleriker und als solcher zum mittlerischen (Bd. I. S. 253) Repräsentanten des Volkes geweiht sein; allein wo dies nicht erreichbar ist, muß wenigstens um so mehr darauf gedrungen werden, daß die Laienministranten in Beziehung auf sittliche Würdigkeit und würdevolle Function geeignet sind, einen Cleriker zu vertreten; wo man nach dem Wunsch des hl. Karl Borromä Knaben zum Altardienste auswählt, welche an die den Altar geheimnißvoll umgebenden Engel erinnern sollen, muß man die wohlgesittetsten nehmen und sie fort und fort in guter Zucht und Ordnung halten, auch streng darauf bringen, daß sie als Vertreter des Volkes correct beten[2]; über ihre Kleidung beim heiligen Dienste vgl. Bd. I. S. 872. Dermalen ist man vielfach genöthigt, ärmere Knaben zum Altardienst beizuziehen, für den man sie dann auch honoriren muß. Je freigebiger der Priester hierbei ist, desto leichter wird es ihm gelingen, tüchtige Ministranten zu bekommen, und desto entschiedener kann er in seinen Anforderungen an dieselben sein. Da man ohne Ministranten in der Regel nicht celebriren darf, so ist der Ministrant zur Opferfeier nothwendig und wird daher bei Meßstiftungen für ihn auch eine eigene portio bestimmt; bei nicht gestifteten Messen sollte ihm der Celebrans an seiner eleemosyna einigen Antheil gewähren. Bei der Privatmesse darf nur der Bischof zwei oder auch drei ministri haben, der Priester (auch wenn kirchlicher Dignitar) nur einen, ausgenommen den Fall, daß eine betreffende stille Messe Pfarrmesse ist oder sonst irgendwie solemneren Charakter hat, vielleicht die Stelle einer missa solemnis vel cantata vertritt (C. R. 12. Sept. 1857).

Beim Hochamt antworten dem Celebrans und beten abwechslungsweise mit ihm der Subdiakon und Diakon, beim Pontificalamt außerdem die Honorardiakonen und der Presbyter assistens, alle hierin im Namen des Volkes handelnd; über die Bedeutung des respondirenden Chores vgl. Bd. I. S. 247 und 543.

§ 9.

Der Hingang zum Altar und das Staffelgebet.

Mit dem Kelch in der Hand (zur Privatmesse) oder junctis manibus (zum Hochamt) schreitet der Celebrans aus der Sacristei zum Altare in würdevollem Gange, wie dieser sich für den sichtbaren Stellvertreter

[1] Als solche gelten: die Nothwendigkeit, für einen Sterbenden das Viaticum zu consecriren und den Gläubigen an einem Sonn- oder Festtage die Erfüllung des Kirchengebotes zu ermöglichen, sodann die Vollendung der Messe, welche mit einem Ministranten begonnen wurde, der aber (z. B. infolge von Erkrankung) nach dem Offertorium sich entfernte und nicht durch einen andern ersetzt werden kann. Frauenspersonen dürfen nicht ministriren, wohl aber dürfen sie im Nothfalle in Ermangelung eines Ministranten, wenn am Altare alles hergerichtet ist, dem Celebrans ex longinquo *extra cancellos* antworten (C. R. 27. Aug. 1836; cf. Missal. de defect. X. n. 1).

[2] Eine recht gute „Ministrantenordnung" enthält S. 178—212 das sehr empfehlenswerthe Büchlein: „Instruction oder Unterweisung für den katholischen Mesner" von J. N. Mennel; Leutkirch bei Roth 1885.

Christi ziemt (Bd. I. S. 432), als welcher der Celebrant durch seine Amtsgewandung und auch dadurch charakterisirt ist, daß er während des Ganges zum Altare als δοῦλος (servus) I. X. allzeit sein Haupt bedeckt hat, das er unterwegs nur entblößt, um in den von den Generalrubriken bezeichneten Fällen Ehrfurcht oder Verehrung zu bezeigen, was er nicht bloß für sich, sondern auch in seiner Eigenschaft als Stellvertreter der Gläubigen thut, deren Repräsentant er ja als ihr Mittler ist.

Nach der ältern mystischen Meßerklärung wird der Gang aus der Sacristei zum Altare, der in alter Zeit den ausgesprochenen Charakter einer Procession hatte und theilweise noch jetzt hat, als sinnenfälliges Abbild vom Hervorgange Christi aus dem Secretum (Secretarium = Sacristia) des Himmels und der Herabkunft auf die Welt oder noch öfter und passender als Abbild seines von Engeln und Menschen gefeierten Hervorganges aus dem Brautgemach des Mutterschoßes Mariens betrachtet.

a) Daß und warum die liturgische Kopfbedeckung (Birret, Mitra) den Liturgen als minister Christi charakterisire, wurde Bd. I. S. 624 ff. eingehend gezeigt, desgleichen, daß die apertio capitis von seiten des Liturgen signum adorationis vel reverentiae sei. In den Generalrubriken nun und durch die Ritus-congregation (14. Juni 1845) ist dem Celebrans zum Zeichen, daß er namens Christi an den Altar gehe, ausdrücklich vorgeschrieben, daß er hierbei sein Haupt (mit dem Birret, gewisse Ordensleute mit dem Amict, der Bischof mit der Mitra) bedeckt habe. Ist etwa auf dem Altar, auf welchem celebrirt werden soll, das Allerheiligste ausgesetzt, so darf man nicht Bequemlichkeits halber, wie vielfach geschieht, ohne Birret aus der Sacristei an den Altar gehen, sondern hat man dasselbe erst unterwegs, wenn man des Allerheiligsten ansichtig geworden ist, abzunehmen und auf dem Rückwege, sobald man aus dem Gesichtskreis desselben getreten ist, es wieder aufzusetzen.

Hat der Priester beim Hingang zum Altar den Kelch (vor, nicht an der Brust) zu tragen, so bedeckt er vor dem Weggange aus der Sacristei zuerst das Haupt, ergreift den Kelch, macht bedeckten Hauptes vor dem in der Sacristei befindlichen Crucifix (Bd. I. S. 713) die tiefe Verbeugung des Hauptes (Bd. I. S. 601), welche er wiederholt, wenn er am Hochaltar vorbeigeht, in welchem das Allerheiligste nicht aufbewahrt wird; ist es daselbst verschlossen im Tabernakel aufbewahrt, so hat er bedeckten Hauptes vor demselben zu genuflectiren, ebenso vor dem Altare, auf welchem eine particula *verae crucis* (oder eine andere Reliquie des Herrn, Bd. I. S. 285) zur Verehrung ausgesetzt ist. Um den Unterschied zwischen dem cultus latreuticus absolutus und dem cultus latreuticus relativus augenfällig auszudrücken (Bd. I. S. 284 f.), muß der Priester mit dem Kelch in der Hand beim Vorübergehen vor dem Altar, auf welchem das Allerheiligste (gleichviel ob in pyxide oder in monstrantia) ausgesetzt ist, auf beide Kniee sich niederlassen, das Birret abnehmen und über der Bursa so halten (nicht auflegen), daß die Öffnung desselben gegen die Brust schaut, sofort das Haupt tief neigen, hierauf das Birret, bevor er aufsteht, wieder aufsetzen, um dann tecto capite seinen Weg zum Celebrationsaltare fortzusetzen. In gleicher Weise muß er prosterniren und adoriren vor einem Altare, auf welchem gerade die Elevation stattfindet oder die Communion gespendet wird, ebenso wenn das Allerheiligste, z. B. bei einem Provisurgang, an ihm vorübergetragen wird. Vor einem von der Celebration zurückkehrenden Priester, vor dem Bischof, einem Prälaten, vor dem im Chor versammelten Clerus inclinirt er bedeckten Hauptes. Befindet sich die Sacristei hinter dem (Hoch-) Altar, so geht man auf der Epistelseite heraus und auf der Evangelienseite zurück (C. R. 12. Aug. 1854),

wie man auch bei allen Processionen aus dem Presbyterium auf der Epistelseite fortgeht und auf der Evangelienseite zurückkehrt.

b) Geht der Priester, wie zum Hochamt, ohne Kelch, junctis ante pectus manibus an den Altar, so muß er in allen jenen Fällen, in welchen er, den Kelch tragend, bedeckten Hauptes zu incliniren oder zu genuflectiren hat, dies entblößten Hauptes thun, eben weil die apertio capitis signum reverentiae ist und darum selbstverständlich in allen Fällen, wo sie leicht ausgeführt werden kann, die Inclination oder Genuflexion zu begleiten hat. Was vom Priester, gilt auch vom Diakon und Subdiakon (beim Pontificalamt auch von den diaconi assistentes), die als ministri sacri gleich dem Celebrans bedeckten Hauptes an den Altar gehen müssen (Rit. celebr. II. 5), desgleichen vom Presbyter assistens, während Ceremoniar, Acolythen, Thuriferar und sonstige (wie beim Pontificalamt) erforderliche ministri unbedeckten Hauptes sind.

Angekommen am Altare, gibt der Celebrans sein Birret (an den Ministranten, beim Hochamt an den Diakon oder Presbyter assistens) ab, macht, weil er vor dem Allerheiligsten des Neuen Bundes steht, eine tiefe Verneigung des Körpers; wenn das Sanctissimum im Altare verschlossen ist, genuflectirt er mit einem, wenn es ausgesetzt ist, mit beiden Knieen, und zwar im einen und im andern Falle *in plano*[1] (Bd. I. S. 597). Beim Hochamt beginnt er nun allsogleich, bevor er den Altar besteigt und dadurch ins Sanctum Sanctorum eintritt, das Staffelgebet, was offenbar das Passendste ist, da ja gerade im Staffelgebet die nächste Vorbereitung auf den Eintritt ins Allerheiligste sich vollzieht. In der Privatmesse aber besteigt er zuerst den Altar, um das Corporale auszubreiten[2] und auf demselben den Kelch herzurichten, das Meßbuch aufzuschlagen[3] und dann erst wieder an die Stufen des

---

[1] Der gesammte sub b verzeichnete Ritus für den Hingang zur Opferfeier ist auch für den Hingang zum Altare bei Vespern und mutatis mutandis bei der Rückkehr vom Altare in die Sacristei einzuhalten; vgl. Bd. I. S. 603, wo auch von der salutatio chori die Rede ist. Ueberhaupt ist in Bd. I. § 43 von den Inclinationen und § 42 von den Genuflexionen im Zusammenhange so eingehend gehandelt worden, daß wir dieselben in der Meßerklärung nicht mehr des einzelnen zu berücksichtigen brauchen.

[2] Weil sich auf dem Corporale möglicherweise noch von der letzten Messe her consecrirte Fragmente finden könnten, den vordern Theil desselben erst beim Offertorium auszubreiten, ist vielfach Usus, aber nicht vorgeschrieben. Cf. Ephemerid. liturg. 1888. p. 111; 1889 p. 157. Auf gestellte Anfrage hat die Congreg. Rit. geantwortet: servetur rubrica Missalis, und diese wird auf Ausbreiten des ganzen Corporale zu deuten sein. Sind kleinere Hostien in einem Kelche oder Ciborium mitzuconsecriren, so stelle der Celebrans nach der Ankunft auf dem Altare dies Gefäß hinter den Meßkelch (Rit. celebr. II. 3) oder, falls ein Portatile hierfür zu klein wäre, neben denselben (versus cornu epistolae) und bedecke es mit der Palla. Ist eine größere Hostie für den Zweck der Exposition mitzuconsecriren, so mag man sie zwischen Meßhostie und Meßkelch oder, wenn der Altarstein zu klein ist, neben den Kelch (nach der Epistelseite hin; vgl. unten § 28 n. 1 Anmerkung) oder, wenn kleinere Hostien in Ciborium oder Kelch mitconsecrirt werden, zu diesen oben auf legen.

[3] Für die Privatmesse ist im Missale und durch eigenes Decret der Rituscongregation (7. Sept. 1816) vorgeschrieben, daß der Priester selber das Missale öffne, auch soll er selbst es wieder schließen als Stellvertreter desjenigen, von dem es heißt: ipse aperit, et nemo claudit, claudit, et nemo aperit (Apoc. 3, 7). Nach den ältesten römischen Ordines, nach den mittelalterlichen Schriftstellern (Innocenz III., Durand) und gemäß Vorschrift des Ceremoniale (II. c. 8 n. 25) trägt beim Pontificalamt ein Subdiakon vor dem Bischof her das verschlossene Evangelienbuch, welches geöffnet und vom Bischof feierlich geküßt wird, wenn er den Altar bestiegen hat. Wohl öffnet es jetzt der Subdiakon und reicht es dann zum Kusse dar; daß aber eigentlich der Bischof der Oeffnende sei, läßt die Vorschrift ersehen, daß der Bischof beim Küssen es mit beiden Händen

Altares (ante infimum gradum altaris) herabzusteigen und auf die sozusagen definitive Besteigung des Altares ad sacrificandum sich vorzubereiten.

c) Wohl infolge der mystischen Deutung auf den Einzug Christi in die Welt war in alter Zeit, wie die römischen Ordines ersehen lassen, der Gang des Pontifex aus dem Secretarium an den Altar noch viel großartiger, das begleitende Personal noch ungleich zahlreicher als jetzt (Ordo I. 8. II. 4). Gegenwärtig nimmt der Bischof die Paramente meistens an seinem Throne und schreitet von diesem, nachdem er zuerst Incens eingelegt, mit den Ministri zum Altare; übrigens bemerkt das Ceremoniale (II. c. 8. n. 2), es wäre ziemend und mit der altkirchlichen Disciplin mehr übereinstimmend, wenn der Bischof auch jetzt noch zum Hochamt in einer eigenen Kapelle oder in einem Secretarium sich ankleiden und von da (tamquam sponsus de thalamo suo) in förmlicher Procession unter Vorantragung des Processionskreuzes zum Altar ziehen würde (l. c. n. 23. 24). Schon früher wurde erwähnt, daß und warum in alter Zeit vor dem zum Altar schreitenden Bischof her aus zwei, ja aus drei Rauchfässern geräuchert (Bd. I. S. 689. 693) und daß sieben Leuchter vor ihm hergetragen und dann rechts und links vom Altar niedergestellt wurden. Die nachmals für die Procession zum Altar üblich gewordenen zwei Lichter deuteten die Mittelalterlichen auf das Offenbarungslicht, welches im Gesetz und den Propheten Christo als dem vollen Licht vorausging, während sie den Duft, welcher aus dem vorausgetragenen Rauchfaß emporstieg, auf das alttestamentliche Psalmengebet deuteten (Luc. 24, 44). Vor dem Pontifex gingen nach dem ersten römischen Ordo (n. 8) auch zwei Akolythen, welche, damit der Zusammenhang der vorausgegangenen Opferfeier mit der nachfolgenden zum Ausdruck komme, in zwei (?) Gefäßen (capsae) Consecrirtes (Sancta) trugen, das vom Bischof unterwegs adorirt und dann während der Opferfeier selber beim Pax Domini etc. in den Kelch gesenkt wurde (vgl. Bd. I. S. 652. Anm. 1; über Aufbewahrung der Eucharistie im Secretarium S. 761; ausführlich *Georgi,* Liturg. rom. Pontif. tom. II. c. 2).

§ 10.

Das Staffelgebet.

1. Der christliche Altar ist die Sühnestätte (Kapporeth) des Neuen Bundes, ist Ort der speciellen Gegenwart Gottes (Bd. I. S. 749), ist das neutestamentliche Allerheiligste. Eingedenk der strengen Vorschriften, welche im Alten Testamente schon für den Eintritt ins typische Allerheiligste gegeben waren (Lev. 16), bereitet sich der Priester an den Stufen des Altares im sogen. Stufen- oder Staffelgebet nochmals ernstlich vor auf den Eintritt in dieses neutestamentliche Sanctum Sanctorum und auf den hochheiligen Opferact, welchen er in demselben vollziehen will. Da er nicht als bloße Privatperson, sondern als Mittler hineingeht, um auch das sündige Volk vor der göttlichen Majestät zu vertreten, so schließt auch dieses in dem

---

zu berühren habe. Die Mittelalterlichen weisen hier auf die Stelle hin: nemo poterat aperire librum, nisi leo de tribu Juda (Apoc. 5, 3 sqq.). Es ist ein sinniger Usus, das Meßbuch, wenn es geschlossen auf dem Altare liegt, so zu legen, daß die Schließen gegen das Altarkreuz schauen, quia in cruce vicit leo de tribu Juda aperiens librum; auch ist es an sich passender, daß das Missale dem Kreuze nicht den Rücken kehre. Beim gewöhnlichen Hochamt ist das Buch schon aufgeschlagen, wenn der Celebrans den Altar besteigt (Rit. celebr. II. 5), was bequemer ist, aber weniger consequent sein dürfte.

Ministranten oder in den ministri sacri sich dieser nächsten Vorbereitung an, die im gläubigen und vertrauensvollen Aufblick zum dreieinigen Gotte (Kreuzeszeichen) als wiederholter Ausdruck des Verlangens nach entsündigender und erleuchtender Gnade (im Psalm Judica) und als reumüthiges Sündenbekenntniß (Confiteor) mit Bitte um Nachlaß von Sünde und Strafe sich vollzieht.

Wenn die ersten Christen bei jeder Thätigkeit sich mit dem Kreuzeszeichen bezeichneten (Bd. I. S. 630), um ihren Glauben zu bekennen und Gnade vom Gekreuzigten für das nachfolgende Thun über sich herabzuziehen, so ist a priori zu erwarten, daß von jeher auch die liturgischen Personen ihre Thätigkeit am Altare resp. vor dem Altare mit Selbstbekreuzung werden eröffnet haben, von deren significativer und effectiver Bedeutung in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 639 ff.) eingehend gehandelt wurde; der erste römische Ordo erwähnt (n. 9) ausdrücklich, daß der Celebrans sich nach seiner Ankunft am Altare mit dem Kreuz (damals nur auf die Stirne) bezeichnete und dann im stillen (vor dem auf den Altar gestellten Consecrirten; Ordo II. 4) in gebeugter Stellung (III. 8) *pro peccatis suis* (VI. 3) solange betete, bis der Chor den Introitus und das Kyrie zu Ende gesungen hatte. Das jetzige officielle Staffelgebet kam sehr allmählich in den allgemeinen Gebrauch der römischen Kirche; der Psalm Judica, welchen die Karthäuser, Dominikaner und Karmeliten noch jetzt nicht im Staffelgebet haben, wurde in manchen Kirchen in der Sacristei, in anderen auf dem Hinweg zum Altare gebetet, hatte aber seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in der römischen Liturgie seinen jetzigen Platz [1] und das ganze Staffelgebet jedenfalls zu Anfang des 13. Jahrhunderts (Sicard, Innocenz III.) schon dieselbe Gestalt wie noch jetzt; in verschiedenen Diöcesen erhielten sich aber im einzelnen noch manche Eigenthümlichkeiten bis auf das Missale Pius' V.

2. Die Antiphon *Introibo* etc. gibt den Gesichtspunkt an (vgl. Bd. I. S. 541), unter welchem zunächst der Psalm Judica hier zu beten ist, nämlich als Vorbereitung auf den nachfolgenden Opferact (introibo ad *altare* = ad sacrificandum) und auf den Empfang all der mannigfachen Gnaden des heiligsten Opfers, speciell des Opfermahles in der heiligen Communion [2], deren herzerfreuender Genuß das in der heiligen Taufe eingesenkte übernatürliche Leben (juventus) erstarken macht und erquickt.

Vom hl. Ambrosius (De myster. c. 8) erfahren wir, daß in alter Zeit die Neugetauften, wenn sie vom Taufbrunnen weg in feierlichem Zug sich ins Presbyterium (Bd. I. S. 707. Anm. 2) der Kirche begaben, um da zum erstenmal dem heiligsten Opfer beizuwohnen und zum erstenmal die heilige Communion zu empfangen, jubelnd sangen: „Ich will eingehen zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend erfreut." Unter der „Jugend" versteht der hl. Ambrosius an der angeführten Stelle das neue, noch jugendliche Leben aus Christo, welches die Neophyten, die νήπιοι ἐν Χριστῷ (I Cor. 3, 1), die modo geniti infantes (I Petr. 2, 2) soeben in der Wiedergeburt empfangen hatten, und unter der Erfreuung dieses jugendlichen Lebens den Genuß der heiligen Communion, im Hinblick auf welche er die Neugetauften mit dem Psalmisten (Ps. 22) rufen läßt: „Einen Tisch, o Herr, hast du vor unserem Angesicht bereitet . . . auf einem Weideplatz mich gelagert, am Wasser der Erquickung mich erzogen u. s. w." Freilich ist der Celebrans und sind die Gläubigen,

---

[1] Vgl. des nähern *Georgi*, Liturg. rom. pontif. tom. II. p. 51 sq. und *Krazer*, De antiq. liturg. p. 381 sq.

[2] Im Officium Ss. Corporis Christi lautet der zweite Theil der Antiphon: *sumam Christum,* qui renovat juventutem meam.

in deren Namen der Psalm Judica gebetet wird, keine Neophyten mehr, aber auch keine ἄνδρες τέλειοι (Ephes. 4, 13), sie fühlen sich vielmehr im Gnadenleben schwach, sind der Stärkung desselben, der übernatürlichen Erquickung und Erhebung gar sehr bedürftig; und solche Erquickung und Stärkung ihres noch im Stadium der juventus befindlichen übernatürlichen Lebens möchten Priester und Volk bei der Opferfeier erlangen, wo sie im reichlichsten Maße durch die leibliche und in immerhin noch reichem Maße durch die geistliche Communion erreicht wird.

3. Der Psalm *Judica* (im Hebräischen mit Ps. 41 ein Ganzes bildend) ist nach seinem grammatisch-historischen Sinne ein dringliches Flehgebet des vor Absalon (homo dolosus) und dem treulosen Volke (gens non sancta) flüchtigen, von der Cultusstätte auf dem Sionsberge (mons sanctus) getrennten Königs David, in welchem er den richterlichen Beistand (judica me = schaffe mir Recht) des allein starken Gottes (fortitudo mea) wider seine Feinde anruft, um das Aufleuchten (emitte lucem) der Gnadenhilfe des verheißungstreuen (veritatem) Gottes behufs Rückkehr zum Sionsberge bittet und seiner von Gott sich verlassen fühlenden Seele (quare tristis es, anima mea) Muth und Zuversicht einspricht in der Hoffnung auf baldige Hilfe, für welche er dann Gott an der Cultusstätte auf Sion (introibo ad altare Dei) in jubelvoller Stimmung lobpreisen will (Confitebor etc.).

Auf Priester und Volk unmittelbar vor der Opferfeier angewendet, ist der Psalm erstlich flehentliche Bitte um Gottes Gnadenhilfe gegenüber all dem, was die Seele Gott entfremdet hat und sie im Hinblick auf die hochheilige Opferhandlung entmuthigen und verwirren kann, sodann ist er Versprechen, für die zuversichtlich erhoffte Bittgewährung Gott am Altare, im Stundengebet u. s. w. lobpreisen zu wollen, was sofort auch schon in der Doxologie (Gloria Patri) thatsächlich geschieht.

a) Mit dem Ruf „Judica me“ wollen Priester und Volk [1] gewiß nicht Gottes Strafgericht über sich herausfordern, sondern ihn anflehen, daß er als barmherziger Richter für sie auf- und eintrete, daß er in der Angelegenheit (causa), welche an den Stufen des Altars sie ängstiget, zu ihren Gunsten entscheide, d. h. durch gnädigen Richterspruch ihnen erlasse, was sie im Kampfe mit der gens non sancta im eigenen Innern und unter verführerischen Einflüssen von außen gesündigt haben. Die gens non sancta deutet man hier wohl am füglichsten auf die verkehrte Concupiscenz, die auch in den Besten, wie einstens das unheilige Kanaanitervolk unter den Israeliten (Richt. 2, 22. 23), zurückgeblieben ist und wenigstens in zahllosen Alltagsfehlern und Armseligkeiten mannigfacher Art sich geltend macht; dazu kommen Versuchungen von außen, seitens des bösen Feindes (homo iniquus) und verführerischer Menschen. In all dem nun, was auf solche Weise gefehlt worden, möge Gott sich jetzt als barmherziger Richter erweisen, möge das Begangene und Vergangene verzeihen und möge sodann als der alleinige und allmächtige Helfer (fortitudo mea) durch die nachfolgende Opferfeier Kraft verleihen, mehr und mehr über all diese Feinde sieghaft zu werden. Wenn der Christ, wenn namentlich der Priester vor dem Altare unter Gottes allwissendem Auge ernstlich in das sündenbefleckte, verödete und gedrückte Innere hineinblickt, da kommt es ihm vor, als sei er von Gott verlassen (quare me repulisti) und fühlt er sich um so trauriger gestimmt

---

[1] Nicht auf den Priester allein, sondern auch auf das mitopfernde Volk ist der Psalm Judica zu accommodiren, da er, wie schon erwähnt, im Namen des Volkes vom Ministranten gebetet wird.

(tristis incedo), als er befürchten muß, unwürdig das heiligste Opfer zu feiern resp. demselben beizuwohnen. Da gilt es nun, dringlich zu flehen, Gott möge sofort — noch vor Beginn der eigentlichen Opferfeier — einen Strahl seines reinigenden, erleuchtenden und erfreuenden Gnadenlichtes in die umdüsterte Seele fallen lassen (emitte lucem) und sie dadurch für die nachfolgende Opferfeier, für das Besteigen des heiligen Berges, für das Betreten der Wohnstätte Gottes würdig machen (deducere in montem sanctum, in tabernaculum Dei); dann werden Priester und Volk zuversichtlich zur Feier des Opfers und Opfermahles schreiten (et introibo ad altare etc.) und Gott für seine Gnadenhuld danken (confitebor etc.), was ganz speciell der Priester schon am Altare (Gloria, Präfation, Sanctus) und den Tag über im Stundengebet thut. Nun drängt sich nochmals das verwirrende, ängstigende Sünd- und Schuldbewußtsein hervor (quare tristis es, anima mea etc.), dem gegenüber sich aber allsogleich im Spera in Deo die sichere Hoffnung auf Gottes lobpreisliche (confitebor illi), herzerfreuende (salutare vultus — Rettung, Erheiterung meines betrübten Antlitzes) Gnade energisch geltend macht, worauf die anbetende Hingabe der ganzen Persönlichkeit sammt dem eben gesprochenen Flehgebete an den lebhaft vor der Seele stehenden dreieinigen Gott im Gloria Patri folgt (worüber Bd. I. S. 493 ff.) und in der wiederholten Antiphon nochmals ernstlich ins Auge gefaßt wird, was man zu thun im Begriffe steht.

b) In den Temporalmessen der Passionszeit (Gründonnerstag incl.) und in allen Requiemsmessen wird der Psalm *Judica* ausgelassen; als Grund hierfür nimmt man gewöhnlich an, weil der Psalm eine *vox laetitiae* sei, die zur gesteigerten Bußtrauer über die Leiden Jesu (Passionszeit) und zur Todtentrauer nicht passe. Nun hat aber der Psalm im großen und ganzen keineswegs freudigen Charakter, was noch klarer wird, wenn man ihn als mit zu Psalm 41 gehörig betrachtet, sondern er ist Ausdruck heißer Sehnsucht und dringlichen Flehens eines Schwerbedrängten um Hilfe, weshalb denn auch die Kirche im Introitus des Passionssonntages einen Theil desselben und den ganzen Psalm in festo orationis Christi in monte olivarum dem leidenden Heiland in den Mund legt. Ich möchte daher lieber annehmen, der Psalm Judica, in welchem Priester und Volk ihrem individuellen Sündenschmerz und Seelenleiden vor dem Altare Ausdruck geben, falle in der Passionszeit und in den Requiemsmessen aus, um anzudeuten, daß im Hinblick auf die ungleich schmerzlicheren Leiden des Erlösers und der armen Seelen im Fegfeuer unser individuelles Leid und Elend in den Hintergrund zu treten habe, ähnlich, wie die Kirche dadurch, daß sie in der Passionszeit die Suffragia Sanctorum verstummen läßt und alle Heiligenbilder verhüllt, uns sagen will, daß wir unsern betrachtenden Blick nur noch auf den leidenden Heiland richten sollen. Beachtenswerth ist, daß vor der Pontificalmesse für Verstorbene auch der gewöhnliche Acceß wegfällt, der ähnlichen Gefühlen wie der Psalm Judica Ausdruck gibt (Caerem. episcop. II. c. 11. n. 3). Die Antiphon Introibo etc. bleibt, auch wenn der Psalm Judica ausfällt; wohl gibt sie zunächst den Gesichtspunkt an, unter welchem der Psalm *Judica* zu beten ist, aber zugleich den Gesichtspunkt, unter welchem das Sündenbekenntniß und was darauf folgt, gesprochen werden soll, nämlich als Vorbereitung auf Opferact und Opfermahl (vgl. oben n. 2).

4. Der älteste und Hauptbestandtheil des Staffelgebetes ist jedenfalls das allgemeine Sündenbekenntniß, welchem wir beim Beginn der Opferfeier in irgend einer Form schon in den ältesten Liturgien begegnen [1] und das im

---

[1] Bei den Juden sprach derjenige, so ein blutiges Opfer brachte, während seiner Handauflegung über das Opferthier: Obsecro, Domine, peccavi, deliqui, rebellavi hoc

wesentlichen bis in die Tage der Apostel hinaufreichen mag (I Kor. 11, 27—29). Früherhin war die Form desselben auch im Abendlande nach Diöcesen im einzelnen sehr verschieden und wurde es vom Celebrans bald in der Mitte des Presbyteriums, bald an den Stufen des Altares vor dessen Mitte oder an dessen Seite gesprochen.

Ein indirectes Sünd- und Schuldbekenntniß liegt zwar schon im vorausgehenden Psalm Judica [1], doch ist derselbe zunächst Flehgebet und folgt daher auf denselben um so passender auch noch directes, vor Gott, seinen Heiligen und den unverklärten Brüdern abgelegtes Sündenbekenntniß, welches, obschon nur allgemein gehalten, doch concretester Ausdruck der im Innern vorhandenen Reue, zugleich ein Act der Selbsterniedrigung und darum besonders geeignet ist, unterstützt von himmlischer und irdischer Fürbitte, Nachlaß von Sünden und Sündenstrafen zu erwirken.

a) Aus den griechischen und orientalischen Liturgien Beweise für das Vorhandensein solch eines Sündenbekenntnisses beizubringen, müssen wir aus Mangel an Raum unterlassen; einige Belege siehe bei Kössing 3. Aufl. S. 219 f. Die römische Liturgie betreffend, so erwähnen schon die ältesten Ordines, daß der Celebrans bei seiner Ankunft vor dem Altare in gebeugter Stellung (Ordo II. 4; III. 8) und zwar *pro peccatis* suis (VI. 3) gebetet habe, wobei an stilles Sündenbekenntniß wird zu denken sein. Beim Mikrologus (De eccl. observ. 23) hat das nach dem Psalm Judica zu sprechende Sündenbekenntniß bereits folgenden bestimmten Wortlaut: Confiteor Deo omnipotenti, *istis* sanctis (wurden wohl bestimmte Heilige, z. B. die Kirchenpatrone, genannt) et *omnibus* sanctis et tibi frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis. Ideo precor te, ora pro me. Nach Sicard und Innocenz III., welcher ausdrücklich auch die dreimalige tunsio pectoris erwähnt, wurden nur drei genera von Sünden genannt, peccata in *cogitatione, locutione* (ore) *et opere;* im 14. Jahrhundert war die in Rom gebräuchliche Bekenntnißformel von der nachmals im Missale Pius' V. vorgeschriebenen nur noch dadurch verschieden, daß sie lautete: „quia peccavi nimis *cogitatione, delectatione, consensu, verbo et opere* (Ordo XIV. c. 71); übrigens herrschte, wie schon erwähnt, bis zur Einführung des genannten Missale in Beziehung auf den Wortlaut der Confessio durchs ganze Abendland hin noch große Verschiedenheit, worüber wir des nähern auf *Bona,* Rer. liturg. lib. II. c. 2, *Georgi* l. c. lib. III. c. 9 und *Martene,* De antiq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 2 et 13 verweisen müssen; nach Diöcesen sehr verschieden waren besonders die Heiligen, welche genannt wurden; so lautet noch im Augsburger Missale von 1555 der zweite (bittende) Theil des Confiteor (im ersten sind nur Maria et omnes Sancti genannt) wie folgt: Ideo precor gloriosissimam virginem Mariam, sanctos apostolos Petrum et Paulum atque Andream, Udalricum, Sebastianum, Vitum, sanctas Mariam Magdalenam, Catharinam, Barbaram, Afram cum sodalibus suis, istos (quorum reliquiae in altari?) et hodiernos et omnes sanctos Dei et patronos et vos (fratres) pro me peccatore. Amen. Auch wo das Missale Pius' V. eingeführt worden war [2], schaltete man vielfach noch andere Heilige ein,

et illud (Einschaltung der Sünde, welche durch das Opfer gesühnt werden sollte) feci, nunc autem poenitentiam ago, sitque haec expiatio mea; sofort schlachtete (opferte) er das Thier vor dem Brandopferaltar.

[1] Derselbe wird daher im Caerem. episcop. lib. II. c. 8. n. 3 mit zur *Confessio* gerechnet.

[2] Bei den Dominikanern, die ihre hergebrachte Liturgie beibehielten, lautet das Confiteor: Confiteor Deo et beatae Mariae, et beato Dominico et omnibus sanctis

was durch die Rituscongregation wiederholt (13. Febr. 1666, 12. Juni 1704) untersagt wurde; nur einzelnen Orden ist gestattet, ihren Ordensstifter (z. B. beato patri nostro Benedicto) nach den Aposteln Petrus und Paulus zu nennen. In Eichstätt werden nach den Aposteln Petrus und Paulus die Bisthumspatrone Willibald und Walburga im Confiteor genannt, ob infolge einer Concession, die man bei Einführung der römischen Liturgie im Jahre 1619 erhielt, oder auf Grund einer präscribirten consuetudo contra legem ist nicht bekannt. Vi consuetudinis scheint es auch zu geschehen, daß man vielfach beim Pontificalamt, überhaupt, wenn vor dem Bischof das Confiteor gesprochen wird, betet: „tibi *reverendissime* pater“ [1], obschon es im Ritus celebrandi (III. 9 cf. 8) ausdrücklich heißt: respondent (ministri) *tibi pater et te pater, etiamsi ibi fuerit summus Pontifex* (cf. Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 31), eine Vorschrift, welche namentlich für die Opferfeier als motivirt erscheint, vor welcher sich ja auch Bischof und Papst gleich den ministri als arme Sünder bekennen.

b) Das Sündenbekenntniß leiten wir (auch in der Prim und im Completorium) mit dem Ruf *Deus in adjutorium* etc. in Verbindung mit Selbstbekreuzung ein, um so die gläubige, vertrauensvolle Ueberzeugung auszudrücken, daß schon die Kraft, unsere Sünden reumüthig zu bekennen [2], dann insbesondere die Verzeihung der Sünden selber aus der Gnade des Kreuzes [3] und vom allmächtigen Gott (qui fecit coelum et terram) komme, der sich in der Schöpfung und Erlösung einen gnadenreichen Namen gemacht hat (*in nomine* Domini) und der zuletzt allein Sünden vergeben kann. Eben weil nur Gott in seiner Allmacht endgiltig Sünden vergeben kann (Weish. 11, 24; Luc. 5, 21), bekennt man dieselben allererst ihm, und zwar ihm als dem Allmächtigen (omnipotenti), und weil man im zweiten Theil des Confiteor behufs desto sicherer Erlangung des Sünden- und Straferlasses die Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott anrufen will und an deren satisfactorischen Verdiensten (im Indulgentiam etc.) Antheil erhalten möchte, bekennt man auch ihnen allen (omnibus sanctis) die Sünden, ganz speciell aber der mächtigen und barmherzigen Königin aller Heiligen, der jungfräulichen Gottesmutter Maria, sodann dem Schirmherrn der Kirche (Offenb. 12, 7), dem heiligen Erzengel Michael, welcher sich der Seelen vor Gottes Richterstuhl annimmt (Bd. I. S. 717), ferner dem Täufer Johannes als dem Größten der vom Weibe Geborenen (Matth. 11, 11), welcher als Brautwerber des Messias (Joh. 3, 29) nicht bloß das Judenvolk, sondern in demselben die ganze Menschheit Christo „in remissionem peccatorum“ (Luc. 1, 77) zuführte und darum gewiß für alle Angehörigen der Kirche, von der er täglich im zweiten Theil des Benedictus dankbar gefeiert wird, die innigste Theilnahme hat; endlich den Apostelfürsten Petrus und Paulus, die, vom Herrn vor allen Aposteln ausgezeichnet, auch am meisten für ihn gearbeitet und gelitten haben und darum besonders viel bei ihm vermögen. Gemäß der Mahnung des Apostels (Jac. 5, 16)

---

et vobis fratres, quia peccavi nimis cogitatione, locutione, opere et omissione mea culpa, precor et vos, orare pro me. In der mozarabischen Liturgie lautet es: Confiteor omnipotenti Deo, et beatae Mariae virgini, et sanctis apostolis Petro et Paulo, et omnibus sanctis, et vobis fratres manifesto, me graviter peccasse per superbiam in lege Dei mei cogitatione, locutione, opere et omissione mea culpa, mea culpa, gravissima mea culpa. Ideo precor beatissimam virginem Mariam et omnes sanctos et sanctas, et vos fratres, orare pro me.

[1] In manchen Diöcesen werden sogar die Domherren im Confiteor mit „*reverende* Pater“ angeredet.

[2] Sünden zu bekennen fordert Selbstverläugnung, darum wird in der ambrosianischen Liturgie auf das Confiteor mit Deo gratias geantwortet, d. h. Gott sei Dank dafür, daß er dir die Gnade gab, die Sünden reuig zu bekennen.

[3] Diese Selbstbekreuzung ist significativ und effectiv.

bekennt man die Sünden nicht bloß vor den Heiligen des Himmels, sondern auch vor den Brüdern auf Erden, um sofort auch deren wirksame Fürbitte in Anspruch zu nehmen, der Priester vor den Gläubigen (vobis fratres), das Volk vor dem Priester als seinem Mittler (tibi pater). Und weil man so vor der himmlischen und irdischen Kirche bekannt hat, man habe Gott aus eigenster Schuld gar sehr beleidigt in Gedanken, Worten und Werken, darum wendet man sich nun sofort auch an die beiden mit der ausdrücklichen Bitte (Ideo precor) um ihre Intercession bei der beleidigten göttlichen Majestät. Die tiefe Verbeugung des Körpers während des Confiteor ist augenfälliger Ausdruck tiefen Sünd- und Schuldbewußtseins vor Gottes Majestät (Bd. I. S. 601), das Brustklopfen deutet die Zerknirschung des in Reueschmerz gebrochenen Herzens an (Bd. I. S. 619). Möchten doch alle Priester möglichst dafür Sorge tragen, daß bei ihnen selber und beim Volke[1] während des Confiteor dieser demuthsvolle, auf alle Sünden des ganzen Lebens sich erstreckende Reueschmerz actuell vorhanden und infolge dessen die *profunda inclinatio* und die *percussio pectoris* nicht eine leere Ceremonie, sondern lebensvoller Ausdruck tiefinnerer Vorgänge sei; dann könnte es nie fehlen, daß die nachfolgende Opferfeier Quelle des reichsten Segens für Priester und Volk würde.

c) Während von den Heiligen die erflehte Fürbitte droben im Himmel eingelegt wird, geschieht dies von den Mitgliedern der Kirche auf Erden in dem auf das Confiteor folgenden *Misereatur* etc., d. i. in der Bitte, Gott möge den Nachlaß der Sünden, welche der Priester (Misereatur *tui*) und resp. das Volk (Misereatur *vestri*) soeben reumüthig bekannt hat, erbarmungsvoll gewähren und auf Grund dessen ihnen das ewige Leben (anticipando schon hienieden in der heiligmachenden Gnade = ζωὴ αἰώνιος, Joh. 5, 24; vollkommen im Jenseits) schenken. Während der Priester seine Sünden bekennt, ist er in tief gebeugter Stellung, desgleichen der Ministrant resp. das Volk während seines Sündenbekenntnisses[2]; sobald aber im Anschluß an das Confiteor das zugehörige Misereatur gesprochen ist, richtet sich der Priester und resp. der Ministrant auf, ohne Zweifel, um so der Zuversicht Ausdruck zu geben, daß die erbetene Sündenvergebung nunmehr gewährt sei. Aber diese schließt nicht auch schon den Nachlaß aller zeitlichen Sündenstrafen ein, und darum kann man füglich das nachfolgende *Indulgentiam, absolutionem* et *remissionem peccatorum nostrorum* tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus als Bitte des Priesters für sich und das Volk (nobis) um Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen deuten, somit als Bitte um völligen[3] Nachlaß der Sünde, mit welcher ja die Sündenstrafen als reliquiae peccatorum innerlich zusammenhängen und welche daher völliglich erst mit der zeitlichen Strafe erlassen ist, weshalb schon in altchristlicher Zeit auch die Sündenstrafen kurzweg als peccata bezeichnet wurden und die Kirche noch jetzt in der sogen.

---

[1] Dieses ist in concreto anzuleiten, die in Rede stehenden inneren Acte in sich zu erwecken, während der Ministrant oder die ministri sacri das Sündenbekenntniß sprechen.

[2] Wenn der Priester im Nothfalle ohne Ministranten celebriren würde, so hat er das Confiteor nur einmal zu sprechen, wie die C. R. (4. Sept. 1875) ausdrücklich erklärte; ob dann auch das vobis fratres nach Analogie des Bd. I. S. 248 besprochenen Falles wegzubleiben habe, hat die Ritus congregation meines Wissens nicht erklärt; mir scheint, das vobis fratres sei in diesem Falle zu sprechen, wenigstens wenn Gläubige bei der betreffenden Meßfeier zugegen sind; ebenso wird der Priester, wenn er bei Spendung der Communion oder der heiligen Oelung in Ermangelung eines Ministranten das Confiteor selber betet, das tibi pater quasi ex mente der anwesenden Empfänger zu sprechen haben.

[3] Die gehäuften, sachlich ohne Künstelei nicht wohl auseinander zu haltenden Synonyma indulgentiam, absolutionem et remissionem wollen vielleicht nur den Begriff des Völligen, Gänzlichen ausdrücken.

Generalabsolution bei Gewährung des vollkommenen Nachlasses aller zeitlichen Sündenstrafen sich der Formel bedient: indulgentiam plenariam et *remissionem omnium peccatorum* tibi concedo. Beachtenswerth ist vielleicht auch, daß nach dem 14. römischen Ordo (n. 71) der Celebrant in der heiligen Messe nach dem Confiteor des Volkes über dasselbe die gleiche Formel sprach, die noch jetzt den Bischöfen bei Ertheilung des an den päpstlichen Segen geknüpften vollkommenen Ablasses (vgl. auch Caerem. ep. lib. II. c. 39) vorgeschrieben ist, nämlich: Precibus et meritis[1] beatae Mariae semper virginis, beati Michaelis archangeli, beati Johannis Baptistae, beatorum apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum misereatur vestri omnipotens Deus, et dimissis peccatis vestris perducat vos ad vitam aeternam. R. Amen; dann erst das Indulgentiam etc. Warum bis tief ins Mittelalter herein auch die Priester den Manipel erst nach dem Indulgentiam anlegten und warum es dermalen nur noch die Bischöfe thun, wurde schon Bd. I. S. 874 des nähern dargelegt.

5. Nach der ältern mystischen Deutung des Meßritus erinnert die tiefe Verbeugung und das Sündenbekenntniß des Celebrans daran, daß Christus bei seinem im Gang zum Altare gesinnbildeten Eintritt in diese Welt die Sünden aller Menschen auf sich genommen und als belastet mit denselben aufs tiefste sich erniedrigt habe, um den wahren Frieden bringen zu können, auf welchen der Kuß hindeutete, den früherhin (vgl. Bd. I. S. 658) der Bischof gleich nach dem Confiteor den Priestern und Diakonen ertheilte (Ordo II. 5), sowie auch der Kuß des Priesters auf den Altar nach dessen Besteigung als Friedenskuß gedeutet wurde, den Christus schon beim Eintritt in die Welt der Kirche als seiner Braut ertheilt habe (Sicard; Durand). Nach der spätern mystischen Deutung entspricht der Gang des Priesters an den Altar dem Hingang Jesu aus dem Cönaculum an den Oelberg, das Sündenbekenntniß in tiefgebeugter Stellung dem Angstgebete des Herrn, der Kuß des Altares soll an das Verrathenwerden des Herrn mittelst Kusses erinnern.

§ 11.

Besteigen des Altares und Beräucherung desselben.

1. Man behandelt die Versikel und Orationen, welche auf das Indulgentiam etc. folgen, gewöhnlich als dritten Theil des Staffelgebetes. Allein an den Stufen oder Staffeln des Altares werden nur noch die Versikel gesprochen, welche zu den zwei folgenden Orationen einleiten, deren erste während des Hinansteigens zum Altare, deren andere unmittelbar nach der Ankunft auf dem Altare selber gesprochen wird und die eben deshalb entschieden nicht mehr zum Staffelgebet gehören, wie denn auch in den Generalrubriken von ihnen nicht mehr unter dem Titel III. de confessione, sondern unter Titel IV. de introitu etc. gehandelt wird. Versikel und Orationen sind Flehgebete, welche der Priester beim wirklichen Eintritt ins Allerheiligste des Neuen Bundes spricht, und zwar spricht er sie, da er nicht als Privatperson, sondern als Mittler und insofern auch als Delegirter der Gläubigen eintritt, nicht im Singular, sondern im Plural (mit Oremus eingeleitet).

---

[1] Hier wird Theilnahme an den Verdiensten Mariens u. s. w. nach ihrer satisfactorischen Seite, also zum Zwecke der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen erfleht.

2. Auf Grund des vorausgegangenen reumüthigen Sündenbekenntnisses ist der Celebrans voll freudiger Zuversicht, Gott habe ihm und den Gläubigen die Sünden erlassen; darum spricht er (desgleichen der Ministrant und resp. die ministri sacri) die Versikel Deus tu conversus etc. nicht mehr wie das Confiteor in tief gebeugter Körperstellung, sondern *mediocri* corporis inclinatione, einer Körperstellung, welche Ehrfurcht vor dem majestätischen Gott, zu dem man betet und in dessen Heiligthum man eintreten will, aber auch Zuversicht ausdrückt (Bd. I. S. 602. c.). Aber diese Zuversicht begründet noch keine Gewißheit; daher wird die Bitte um Gottes reinigende und belebende Gnade (Deus tu conversus) und um sein Erbarmen (Ostende nobis etc.) in den beiden Versikeln erneuert und wird in den zugehörigen zwei Orationen, die behufs sicherer Erhörung mit dem Ruf Domine, exaudi etc. und mit der Anwünschung von Christi Lieb' und Gnade (Dominus vobiscum) eingeleitet werden, während des Eintrittes ins Sanctum sanctorum (Besteigen des Altares) und bei der Ankunft in demselben nochmals dringlich Sündenvergebung (aufer *a nobis iniquitates;* ut indulgere digneris omnia *peccata mea*) erfleht; um diese ja ganz gewiß für sich als den ins Allerheiligste tretenden Mittler zwischen Gott und dem Volke zu erlangen, sucht sich der Celebrans durch das osculum altaris, welches ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe ausdrückt, noch eigens in wirksamen Rapport zu setzen zu Christus, welchen der Altar sinnbildet, und zu den Verdiensten der Heiligen, deren Reliquien im Altare ruhen [1].

a) Der Versikel Deus tu conversus und was jetzt auf ihn folgt, kam jedenfalls erst spät und sehr allmählich an dieser Stelle in Gebrauch. Durand (IV. c. 8. n. 1) bemerkt: Post factam confessionem et datam absolutionem pontifex vel sacerdos, priusquam dicat „*Deus tu conversus*“, incensum cum benedictione in thuribulo apponit, gibt aber weder an dieser Stelle, noch im nächsten Kapitel (n. 1) des nähern an, was der Priester außer dem Deus tu conversus und im Zusammenhange damit noch weiter gebetet habe. Die Oration Aufer a nobis wurde früher — und zwar nicht überall gleichlautend — schon vor der Besteigung des Altars gebetet; in ihrer jetzigen Form steht sie ursprünglich im Gelasianum unter den Orationen für die Zeit von Quinquagesima bis Quadragesima und ist sie dort vielleicht Bitte um Sündennachlaß für den Zweck würdiger Feier des höchsten aller Feste, des Osterfestes (Sancta sanctorum); nach dem Gregorianum (dem unechten Theil desselben) muß sie, wie noch jetzt bei der Kirchweihe, vom Bischof gebetet werden, bevor er in das Gezelt eintritt, aus welchem er die in den Altar einzusenkenden Heiligenreliquien abholt, welche in diesem Zusammenhang unter Sancta sanctorum zu verstehen sein werden. Man könnte sich versucht fühlen, auch bei Besteigung des Altars das Sancta sanctorum auf die im Altare ruhenden Heiligenreliquien zu beziehen, deren in der nachfolgenden, ziemlich spät in allgemeine Aufnahme gekommenen Oration Erwähnung geschieht; allein sach- und traditionsgemäßer deutet man *Sancta*

[1] Statt quorum reliquiae hic sunt hieß es früher: per merita et intercessionem *istorum* et omnium sanctorum tuorum. — Daß die Versikel und die erste Oration auch im Namen des Volkes, das um Reinigung zum Zwecke würdigen Mitopfers fleht, gesprochen werden, unterliegt kaum einem Zweifel; die zweite Oration wird zwar im Plural (oramus) eingeleitet, scheint aber doch (zunächst) nur für den Celebrans Sündennachlaß zu erflehen (peccata *mea*), wohl aus dem Grunde, weil eigentlich nur er ins Allerheiligste eingeht und darum auch nur er den Altar küßt, den selbst die ministri sacri, welche doch den Altar mit dem Celebrans besteigen, nicht küssen dürfen, wie er denn auch die beiden Orationen dem Mysterium des Allerheiligsten entsprechend *secreto* betet.

sanctorum auf den Altar als neutestamentliches Allerheiligste, in welches der Priester soeben eintritt und das er früherhin, solang der Incens noch an den Stufen des Altars eingelegt wurde, gleich dem alttestamentlichen Hohenpriester schon mit dem Rauchfaß betrat.

b) Die beiden Versikel Deus tu conversus und Ostende nobis Domine sind dem 84. Psalm V. 7—8 entnommen. Die Bitte: „O Gott, wenn du dich uns zugewendet haben wirst" u. s. w. setzt voraus, daß Gott sich vom Beter seiner Sünden wegen im Zorn abgewendet und dieser in einem todähnlichen Zustand sei oder doch sein könnte; sich ihm wieder zuwenden und gnädig auf ihn schauen ist soviel, als ihm die Sünden verzeihen und durch Mittheilung übernatürlicher Gnade ihn wieder beleben (vivificabis nos), was von selbst übernatürliche Freude im Gefolge haben wird (plebs tua laetabitur in te); der zweite Versikel hat im wesentlichen den gleichen Inhalt. Warum den Orationen das *Domine exaudi* und *Dominus vobiscum* etc. vorausgeschickt werde, haben wir Bd. I. S. 503 u. 504 ff. des nähern erörtert; die Symbolik des Altarkusses wurde Bd. I. S. 662 vgl. 754 f. und die Bedeutung des Kusses auf das über dem Altar liegende Evangelienbuch, der früher auch dem einfachen Priester vorgeschrieben war, jetzt aber nur noch im Pontificalamt unmittelbar nach dem Altarkuß stattfindet (Caerem. ep. II. c. 8. n. 33), Bd. I. S. 663 f. besprochen, wohin wir verweisen müssen.

3. Sicherlich im Hinblick auf das Alte Testament, wo dem Hohenpriester (Lev. 16, 13) strengstens vorgeschrieben war, das Allerheiligste nicht ohne Räucherwerk zu betreten, ist es in der römischen Kirche nachweislich seit dem 12. Jahrhundert (Bd. I. S. 689) allgemein üblich geworden, daß der Celebrans in der feierlichen Messe, gleich nachdem er den Altar bestiegen und geküßt hat, denselben incensirt und ihn dadurch augenfällig als das Allerheiligste des Neuen Bundes, als die Stätte der speciellen Gegenwart Gottes charakterisirt, über welcher die Gläubigen ihre (im Dufte des Weihrauches gesinnbildeten) Gebete und guten Werke durch die Hand des Mittlers, im engsten Zusammenschluß mit dem Opfer des Altares der göttlichen Majestät darbringen. Den Altar von allen Seiten (undique — die sechs ductus gegen die Leuchter gelten der Rückseite; Bd. I. S. 694) beräuchernd, erscheint der Celebrans so recht als das irdische Abbild Christi, welcher als Bundesengel am Altare des himmlischen Allerheiligsten steht und die Gebete der Gläubigen vor dem Throne Gottes darbringt; als Repräsentant Christi wird zuletzt auch der Celebrans selber incensirt (Bd. I. S. 697). Damit die Incensation nicht bloßes Symbol, sondern zugleich *actus adorationis* sei, soll nicht nur der Celebrans, welcher in früherer Zeit auch schon bei der ersten incensatio altaris das Dirigatur betete (Bd. I. S. 695), während des Räucherns innere Acte der Anbetung vollziehen, sondern sollten das Gleiche die Gläubigen thun, welche man in liturgischen Predigten anleiten wird, gleich beim Beginne der Opferfeier, wenn sie die Rauchwolken vom Altare aufsteigen sehen, schon im vornhinein all ihre Gebete und guten Werke im Geiste auf den Altar zu legen (Bd. I. S. 696 f.). Passend war es, wenn, wie erwähnt, der Celebrans in älterer Zeit den Incens noch an den Stufen des Altares, also vor dem Eintritt in das Allerheiligste einlegte; gesegnet wird der Incens, weil die Beräucherung des Altares nicht ausschließlich symbolische Bedeutung, sondern zugleich den Zweck einer Lustration des Altares und seiner Einrichtung, ja der ganzen Cultusstätte hat (Bd. I. S. 701 ff.); auch zur Erhöhung

der Feierlichkeit des Gottesdienstes trägt die Incensation bei, weshalb sie für die missa solemnis wesentlich ist und daher in der Messe, die mit Leviten celebrirt wird, laut wiederholter Erklärungen der Ritusscongregation niemals (selbst nicht in Missis ferialibus Quadragesimae) fehlen darf; wohl aber darf vi indulti vel etiam consuetudinis in Ermangelung von Leviten bei festlichen Anlässen auch in der Missa cantata Incens angewendet werden (Bd. I. S. 690. Anm. 2).

§ 12.

Der Introitus mit dem Kyrie.

1. Nach Angabe des liber pontificalis und einstimmiger Annahme der mittelalterlichen Liturgiker[1] begann in der römischen Kirche bis auf Papst Cölestin I. († 432) die eucharistische Feier mit der Lesung von Epistel und Evangelium; erst der genannte Papst habe dann angeordnet, daß vor der Opferfeier die 150 Psalmen Davids gesungen werden, selbstverständlich in Auswahl und vertheilt mit Rücksicht auf die Feste und heiligen Zeiten. Ursprünglich scheint man jedesmal einen ganzen Psalm oder doch einen größern Theil desselben mit Gloria patri gesungen zu haben; doch schon frühe wurde dieser einleitende Gesang auf Antiphon, einen Psalmvers und Gloria patri reducirt.

Nach den ältesten römischen Ordines (I. 8; II. 3. 4) begann die in zwei Abtheilungen im Chor der Kirche aufgestellte Schola cantorum (vgl. Bd. I. S. 551 ff.) den in Rede stehenden antiphonischen Gesang, unmittelbar bevor der Celebrans mit seinem Gefolge die Sacristei verließ, setzte ihn während dessen Einzug ins Presbyterium so lange fort, bis der Celebrans, angekommen vor dem Altare, nach verrichtetem Gebete (vgl. vorigen §) dem Vorsteher der Sängerschule das Zeichen gab, den Gesang mit Gloria patri schließen zu lassen. Weil während des feierlichen Einzuges des Celebrans aus der Sacristei ins Presbyterium vorgetragen, erhielt dieser Gesang den Namen *Introitus* (in der ambrosianischen Liturgie Ingressa = Ingressio)[2]; auch unter dem Namen *Invitatorium* kommt er vor, weil er ähnlich dem Invitatorialpsalm beim Stundengebet als Einladung und Eröffnung für die Opferfeier, als „farbenprächtige Ouverture" zu derselben erscheint. Dermalen (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 30; C. R. 14. April. 1752) und nachweislich schon seit dem 14. Jahrhundert (Ordo XIV. n. 27) dürfen die Sänger den Introitus erst beginnen, wenn der Celebrans bereits am Altare angekommen ist. Die Praxis, den Gesang des Introitus beim Hochamte ganz wegzulassen, ist von der Ritusscongregation (11. September 1874) mit Recht als Mißbrauch erklärt worden[3]; daß ihn der Celebrans allzeit, auch wenn er vom Chore

[1] *Amalar.* De off. lib. III. c. 5. *Walafr. Strab.* De reb. eccl. c. 22. *Rhab. Maur.* De inst. cleric. lib. II. c. 32. *Pseudoalcuin.* c. 39; dann bei Hugo von St. Victor, Sicard, Innocenz III., Durand u. s. w.

[2] In der mozarabischen Liturgie, ebenso in den Missalien der Dominikaner und Karthäuser heißt er *Officium,* eine synekdochische Bezeichnung, *initium pro toto,* denn das Ganze, die Meßfeier, ist Officium oder Gottesdienst in sensu eminenti.

[3] Daß überhaupt alle Sangestexte bei der heiligen Messe regelmäßig vollständig zu singen und resp. cantante organo zu recitiren seien, wurde schon Bd. I. S. 534 gezeigt; vgl. dazu Bd. I. S. 565.

gesungen wird, recitire, war früher nicht üblich [1], ist aber nachweislich schon seit dem 14. Jahrhundert Gebrauch (Ordo XIV. c. 47) und dermalen ausdrücklich vorgeschrieben (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 35). Die Bekreuzung beim Beginne des Introitus stammt wohl noch aus der Zeit, wo es ein officielles Staffelgebet nicht gab und die Meßliturgie als actus publicus mit dem Introitus begann; einen so heiligen Act, wie die eucharistische Feier ist, mit der significativen und effectiven Selbstbekreuzung zu eröffnen, schien durch die Natur der Dinge geboten (vgl. vorigen § n. 1). In der Requiemsmesse macht der Celebrans, um anzudeuten, daß der Segen des nachfolgenden Opfers in erster Reihe nicht den Lebenden, sondern den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden solle, das Kreuzzeichen beim Introitus über dem Meßbuch (nicht über das Meßbuch); „facit signum crucis super librum, *quasi aliquem benedicens*" heißt es im Ritus celebrandi, woraus hervorgeht, daß die Segnung nicht dem Buche, sondern dem (oder den) Verstorbenen gelten soll.

Da jahrhundertelang die Messe mit dem Introitus begann, so benannte man und benennt man noch einzelne distinguirte Sonntage synekdochisch (initium pro toto) nach den Anfangsworten des Introitus, z. B. Sonntag Gaudete, Oculi, Lätare, Quasimodogeniti u. s. w., d. h. Sonntag, dessen Messe resp. Introitus mit Gaudete u. s. w. beginnt, und redet man von Roratemesse und Requiemsmesse. Auch ist im Meßbuch unmittelbar vor dem Introitus von 87 Meßformularien des Proprium de tempore die Kirche Roms (Stationskirche) verzeichnet, in welcher ehedem (bis zum Exil der Päpste in Avignon) der Papst zumeist nach vorausgegangener Procession, bei welcher Clerus und Volk ihn begleitete, an den betreffenden Tagen Halt (statio) machte und das heiligste Opfer feierte.

a) Während bei den Griechen schon frühe vor der liturgischen Lesung Psalmengesang stattgefunden zu haben scheint (Dion. hierarch. eccl. III. 2; vgl. dagegen Constit. apostol. II. 57), war dies in der afrikanischen Kirche, wie man aus Augustin ersieht (Civ. Dei lib. XXII. c. 8. n. 23), nicht der Fall, und da die afrikanische Kirche römischen Ritus hatte, so verdient der liber pontificalis Glauben, wenn er uns berichtet, der Psalmengesang zu Anfang der Messe sei erst durch Papst Cölestin in die römische Liturgie eingeführt worden: hic (Coelestinus) constituit, ut Psalmi David centum quinquaginta ante sacrificium psallerentur *antiphonatim ab omnibus*, quod antea non fiebat, sed tantum epistolae Pauli recitabantur et sanctum Evangelium. Die Stelle macht den Eindruck, daß ursprünglich ein ganzer Psalm, und zwar antiphonisch, d. i. abwechselnd (zweichörig) vom ganzen Volke gesungen wurde (vgl. Bd. I. S. 540), und keineswegs, wie Amalarius meint (de off. III. 5), daß schon Papst Cölestin nur Antiphonen aus den Psalmen ausgehoben und dem Introitusgesang gleich anfänglich die jetzige Gestalt gegeben habe, die er bereits im Antiphonar Gregors des Großen hat, wo er nur noch aus einer meist dem betreffenden Psalm entnommenen Antiphon und gewöhnlich dem ersten Psalmvers besteht [2], auf welchen Gloria patri und Wiederholung der Antiphon

---

[1] Der Celebrans hatte, bevor es Missalia plenaria gab, und beim Hochamt wohl auch noch später nur das Sacramentarium vor sich, in welchem die Sangestheile des Antiphonars resp. des Graduale nicht standen; Bd. I. S. 47.

[2] Zum öftern wird als „*Psalmus*" der erste Vers des treffenden Psalmes gesungen und ist die Antiphon einem andern Vers dieses Psalmes entnommen; ist der erste Vers

folgte. Diese Kürzung dürfte wohl erst später, weil den Gläubigen der Gottesdienst zu lange dauerte, erfolgt sein, vielleicht durch Gregor den Großen selber, von welchem auch die mitunter sehr reichen Melodien der älteren Antiphonen zum Introitus herrühren mögen (Sicard). Doch Sicheres hierüber läßt sich nicht ermitteln. Im Mittelalter sang man, wie in einzelnen Orden noch jetzt geschieht, an festlichen Tagen den Introitus, d. h. wohl die Antiphon und den Versus zwei- bis dreimal (Sicard l. c. lib. III. c. 2; Durand. l. c. IV. c. 5. n. 3); vielleicht mit Rücksicht darauf schreiben die ältesten römischen Ordines vor, der Celebrans solle das Zeichen zum Gloria patri geben; oder sollte diese Vorschrift aus der Zeit stammen, wo man noch, wenn nicht den ganzen Psalm, doch einen größern Theil desselben sang? Dann wären jene Ordines jedenfalls sehr alt.

b) Nachweislich seit dem 11. Jahrhundert kommen beim Introitus vielfach sogen. Tropen vor (ornamenta *figurata*). Es sind das reich melodisirte Texte, welche den liturgischen Introitus einleiten (daher praeambula genannt), in seinem Verlauf begleiten, verzieren oder, wenn man lieber will, interpoliren. So wurde z. B. der Introitus der dritten Weihnachtsmesse „Puer natus est nobis" eingeleitet mit den Worten: Ecce adest, de quo prophetae cecinerunt dicentes: Puer etc. Am Stephanstag wurde nach den Introitusworten „*Sederunt principes et adversum me loquebantur*" eingeschaltet: Nulli unquam nocui, nec legum jura resolvi; nach den weiteren Introitusworten „*Et iniqui persecuti sunt me*" lautete die Einschaltung: Christe, tuus fueram tantum quia rite minister etc.[1] Aehnliche Erweiterungen brachte man auch im Kyrie, Gloria, Sanctus und Agnus Dei an, und wo man ein eigenes Buch für dieselben hatte (vielfach standen sie im Text des Antiphonars resp. Graduale), nannte man es *Troparium* oder Troponarium (Durand. lib. VI. c. 1. n. 24). Weil derlei Einschaltungen in der Regel nur an Festtagen stattfanden, waren die zugehörigen Melodien reich bewegt. Der Name Tropus wird verschieden erklärt[2]; die Mittelalterlichen nahmen τρόπος im Sinne von conversio (Wendung) vielleicht mit Rücksicht darauf, daß durch die in Rede stehenden Einschaltungen eine Wendung in Beziehung auf Text und Melodie in die sonst einheitlich fortlaufenden Introiten, Kyrie u. s. w. kam. Andere nehmen τρόπος im Sinne von musikalischer Wendung und denken an die eigenthümliche, reiche Melodisirung.

Antiphon, so erscheint dann der zweite Vers unter dem Titel Psalmus (vgl. z. B. fer. III. post Dom. I. Quadrag.; Sabb. post Dom. III. Quadrag. u. ö.). Etlichemal kommt als „Psalmus" ein Vers aus dem Canticum der drei Jünglinge (z. B. in festo S. Anacleti 13. Jul.) und nur einmal (in festo septem dolor.) gar kein Psalmus, sondern dafür ein neutestamentlicher Vers vor. Um für das betreffende Fest oder die betreffende Zeit des Kirchenjahres stets eine möglichst charakteristische Antiphon zu haben, entnahm man dieselbe, wenn der treffende Psalm keine solche bot, ausnahmsweise anderen Büchern der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, oder einem kirchlichen Autor (z. B. Salve s. parens), oder man machte sie selber (z. B. das öfters vorkommende „Gaudeamus in Domino"); solche Introiten (im Proprium de tempore etliche zwanzig; mehrere im Proprium Sanctorum) mit außerpsalmischer Antiphon nannte man im Mittelalter *irregulares*.

[1] Mehrere Beispiele s. bei *Georgi* l. c. tom. II. p. CXCV sqq. und in dem interessanten Schriftchen von Ad. Reiners, Die Tropengesänge des feierlichen Meßamtes im Mittelalter. Luxemburg 1887.

[2] Ueber die Tropen, deren Ursprung auf den Mönch Tutilo († 912) in St. Gallen, von manchen sogar auf Gregor den Großen zurückgeführt wird, und die theils in Prosa, theils metrisch gehalten waren, hat neuestens gründliche Aufschlüsse gegeben *Léon Gautier* im I. Bande seiner Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Paris 1886; vgl. auch Schubiger, Die Sängerschule St. Gallen, und Reiners a. a. O.

c) *Statio* (gräcisirt στατίων) ist aus der römischen Militärsprache, wo es das Wachestehen der Soldaten auf einem bestimmten Posten bedeutet, in den christlichen Sprachgebrauch herüber gekommen (Tertull. De orat. 19); sind ja die Gläubigen milites Christi (II Cor. 10, 3—4; Ephes. 6, 11 sqq.), die bei der heiligen Taufe (in der Abrenuntiatio Satanae) geschworen haben, alle Tage ihres Lebens wider den Satan zu kämpfen. Um nun von diesem ihrem Feinde nicht überrumpelt zu werden, stellten sich die Christen schon in ältester Zeit (Herm. past. simil. V. 1) in geistlichem Sinne auf die Wache, indem sie (Constit. apost. V. 15; VII. 23) an jedem Mittwoch (zur Erinnerung an Christi Verrath durch Judas) und Freitag (zur Erinnerung an Jesu Tod), im Abendland (Augustin, Brief an Casulan. n. 8) auch am Samstag (zur Erinnerung an die Wegnahme des Bräutigams der Kirche; Matth. 9, 15) bis Nachmittags 3 Uhr fasteten oder sogen. *semi*jejunium hielten und in der bestimmten Kirche zu gottesdienstlicher Feier sich versammelten, die in der römischen Kirche als Opferfeier mit Communionempfang sich vollzog (Tertull. De orat. 19), woraus erklärlich wird, daß schon bei Cyprian (epist. 49. 3) statio im Sinne von gottesdienstlicher Versammlung vorkommt. Die Bedeutung von Versammlung des Clerus und Volkes zum Gottesdienste hat statio auch im römischen Meßbuch, und zwar mit dem Nebenbegriff des Stillestehens oder Haltmachens (statio) von Clerus und Volk in einer bestimmten Kirche Roms zum Zweck der Feier des heiligsten Opfers. Diese Kirche (Stationskirche) war entweder eine der berühmten Basiliken Roms oder eine Cömeterialkirche; Clerus und Volk versammelten sich an bestimmten Tagen zuerst in einer andern Kirche (collecta = collectio) und zogen von da als wohlgeordnetes (Ordo I. n. 2) Kriegsheer Christi unter Gebet und Bußseufzern (litaniae; vgl. Bd. I. S. 495) in Procession unter dem Panier des Kreuzes zur Stationskirche.

An bestimmten Tagen [1] solche Processionen mit nachfolgendem Gottesdienst in der betreffenden Stationskirche zu halten, scheint in Rom altherkömmlich gewesen zu sein; dauernd geordnet wurden diese Stationsfeiern durch Gregor I., von dem sein Biograph Paulus Diaconus (lib. II. c. 18) schreibt: „Er ordnete

[1] Für die Heiligenfeste sind nicht bloß im Proprium Sanctorum unseres jetzigen Meßbuches, sondern auch im Sacramentarium Gregorianum, wie es Muratori veröffentlicht hat, in der Regel keine Stationen genannt, weil es selbstverständlich war, daß der Stationsgottesdienst in der Hauptkirche des betreffenden Heiligen zu Rom statthabe; dagegen sind schon im Gregorianum für den dritten Adventsonntag, für sämmtliche Quatembertage des ganzen Kirchenjahres, für Dom. Septuag., Sexag., Quinquag., für alle Sonntage und Ferien (auch die Donnerstage) der Quadragesima die Stationen angegeben, und zwar fast durchweg dieselben wie in unserem Meßbuch, desgleichen für die höchsten Feste des Herrn und sämmtliche Tage innerhalb der Oster- und Pfingstoctav, die ja ehedem gebotene Feiertage waren. Die Ferien der Quadragesima und die Quatember, desgleichen die schon im Gregorianum vorkommende litania major (statio ad S. Laurentium in Lucina) waren seit alters Fasttage und daher Stationstage im ursprünglichen Sinne des Wortes statio (= νηστεία). Die in den Ueberschriften am öftesten wiederkehrenden Stationskirchen sind: 1. St. Johannes im Lateran (die alte Taufkirche Roms), 2. St. Peter auf dem Vatican, 3. Maria major, 4. St. Paul außerhalb der Mauern Roms, 5. St. Lorenz außerhalb der Mauern, 6. Heilig-Kreuz in Jerusalem, 7. St. Sebastian außerhalb der Mauern. Diese sieben Kirchen führen bis zur Stunde das Prädicat Stationskirchen κ. ε. und ist ihr Besuch an den im Meßbuch verzeichneten Tagen reichlich mit Ablässen begnadigt; neuestens hat sodann Pius IX. (26. Jan. 1866) allen, welche diese sieben Kirchen an einem beliebigen Tage besuchen, unter den gewöhnlichen Bedingungen einen vollkommenen Ablaß verliehen. Auch durch den Besuch der übrigen Stationskirchen an den im Meßbuch verzeichneten Tagen, an welchen in ihnen noch dermalen feierlicher Gottesdienst stattfindet, kann man bestimmte Ablässe gewinnen, die in der Raccolta etc. verzeichnet sind; vgl. die deutsche Ausgabe von Haringer 1888. S. 558 ff.

sorgfältig die Stationen in den Basiliken (Roms) und in den Cömeterialkirchen der heiligen Martyrer, so wie sie jetzt noch (in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts) vom römischen Volke besucht werden, gleich als weile Gregor immer noch in seiner Mitte. Er selbst zog mit in die Stationskirchen, und bei dieser Gelegenheit (der Stationsgottesdienste) wurden seine (40) Homilien vorgetragen. Es begleitete ihn bei der Procession zu jenen Kirchen ein Heer des Herrn, und von allen Seiten strömten die Gläubigen zusammen, um das Wort seiner Lehre zu vernehmen." Um die Stationstage zu fixiren, ließ Gregor dieselben ins Sacramentarium an den betreffenden Tagen einsetzen, wie nachmals auch in den Meßbüchern geschah; daß übrigens nicht alle Stationen, welche in den auf uns gekommenen Handschriften des Gregorianischen Sacramentars und in unseren Meßbüchern stehen, von Gregor angeordnet wurden, ist unzweifelhaft (vgl. Grisar in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift Jahrg. 1885. S. 561 ff.), desgleichen, daß wenigstens in späterer Zeit nicht allen Stationsgottesdiensten eine feierliche Procession, in welcher der Papst mitzog, vorausging und daß jedenfalls sämmtliche Processionen an den Ferien der Quadragesima, für welche in dem alten Stationsverzeichniß bei Mabillon (Mus. ital. II. p. 544) alltäglich die Collecta, d. i. die Versammlungs- und Ausgangskirche der Procession angegeben ist, Bußcharakter hatten. Den Mittelpunkt der Stationsfeierlichkeiten in Rom hatten seit Gregor I. die Päpste gebildet; seitdem diese nicht mehr in Rom, sondern in Avignon (1305—1377) residirten, kamen die Stationsfeierlichkeiten mehr und mehr in Verfall und wurden nie mehr in ihrer frühern Gestalt hergestellt; doch ist, wie oben in der Anmerkung bereits gezeigt wurde, den Stationskirchen Roms bis zur Stunde einige Auszeichnung verblieben.

d) Bezüglich der textlichen Beschaffenheit der Introitus vgl. Bd. I. S. 404; bezüglich ihres Alleluja in der österlichen Zeit S. 516 f.; bezüglich des Gloria patri S. 493.)

2. Schon oben in § 3 n. 4 wurde bemerkt, daß die Lebenspulse des Kirchenjahres mit seinen verschiedenen heiligen Zeiten und Festen im heiligen Meßopfer schlagen, daß an jedem Sonn- und Festtage, daß bei jeglichem Opferanlaß das eine große Opfer unter einem bestimmten, der betreffenden Tagesfeier und resp. Opferdarbringung entsprechenden Gesichtspunkte und behufs Aneignung bestimmter Gnaden aus dem Opferschatze dargebracht werde. In § 7 sodann wurde gesagt, daß der specifische Gedanke und Zweck der Opferdarbringung hauptsächlich im ersten Theile der Meßliturgie, den man füglich als den vorwiegend didaktischen bezeichnen kann, zum Ausdruck komme, nämlich im Introitus, in Epistel (Lection), Graduale resp. Tractus und besonders im Evangelium. Wie das Invitatorium zu Anfang des täglichen Stundengebetes, so bringt zu Anfang der Opferfeier der Introitus den Tagesgedanken, den specifischen Opfergedanken nach irgend einer Seite hin zum Ausdruck, läßt uns bald mehr, bald weniger deutlich erkennen, in welcher besondern Meinung in der betreffenden Zeit des Kirchenjahres (z. B. im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit), an dem betreffenden Sonn- oder Festtag, oder bei gegebenem außerordentlichem Opferanlaß (Votivmessen) das heiligste Opfer darzubringen sei; daher die Vorschrift, daß er in der Privatmesse *alta* voce gelesen werde.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Introitus in den Messen des Proprium de tempore stets in seinem Zusammenhang mit dem Kirchenjahre [1]

---

[1] Auf diesen deutet auch die Vorschrift hin, dem Introitus in der österlichen Zeit zwei Alleluja beizufügen, wovon schon Bd. I. S. 515 f. des nähern die Rede war.

aufzufassen und daß er für das Verständniß des letztern sehr belangreich und darum auch aus inneren Gründen vom Chor stets zu singen sei. Da ursprünglich zum Introitus ein ganzer Psalm gesungen wurde, der doch wohl nicht zufällig herausgegriffen, sondern inhaltlich mit Rücksicht auf das Kirchenjahr und den Zweck der nachfolgenden Opferfeier ausgewählt war, so thut man gut, beim Studium des Introitus jederzeit zuerst den betreffenden ganzen Psalm in Betracht zu ziehen, um sofort den Rest desselben, der im jetzigen Introitus noch geblieben ist, desto besser würdigen zu können (vgl. darüber des nähern meine Psalmen-Erklärung. Einl. § 7 n. 3).

Die feierliche Messe des Char- und Pfingstsamstages hat keinen Introitus, weil ihr die Prophetien und feierlicher Litaneigesang, an Kirchen mit Taufbrunnen auch die Taufwasserweihe vorausgehen, worin die specifische Tagesidee und Opferintention (Dank für die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft im Heiligen Geiste, dringliche Bitte für die Neophyten um Bewahrung der Taufgnade) schon genugsam zum Ausdruck gekommen sind; für die Privatmesse des Pfingstsamstages aber enthält das Meßbuch den entsprechenden Introitus.

Der Introitus ist mit vor der Brust gefalteten Händen zu sprechen, nicht so fast wegen des Psalmus (Psalmgebet), da ja auch im Graduale und Tractus, die gleichwohl nicht junctis manibus zu sprechen sind, Psalmstellen vorkommen, sondern zumeist wegen des Gloria patri, das ausgesprochenen Gebetscharakter hat, welchem das Händefalten vor der Brust entspricht (Bd. I. S. 610).

Die Bedeutung des Introitus wollen wir im nachstehenden noch an ein paar Beispielen veranschaulichen. In der Mitternachtsmesse des Weihnachtsfestes feiern wir die Geburt des Gottessohnes im Fleische im Stall zu Bethlehem (Evangelium). Die Antiphon des Introitus nun sagt uns, das unscheinbare Krippenkind sei der im ewigen Heute (hodie = Ewigkeit; oder es kann auf den Moment der Incarnation bezogen werden, in welchem der Heiland auch seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes wurde) vom Vater gezeugte persönliche Sohn Gottes. Diese Antiphon ist aus dem messianischen Psalm 2 entnommen, dessen erster Vers „Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania“ als Psalmus im Introitus vorkommt. Der Grundgedanke dieses 2. Psalmes ist: mögen die antichristlichen Mächte noch so sehr rebelliren gegen den Gesalbten Gottes, sie vermögen nichts gegen ihn, weil er Sohn Gottes ist. Wohl hat der Heiland sein Kreuz bei der Geburt schon mit in die Welt gebracht und hat das Wüthen seiner Feinde (Herodes) schon an der Krippe wider ihn begonnen; aber daß die Rebellion aller christusfeindlichen Mächte vergeblich sei, wird in dem quare fremuerunt gentes etc. ausgedrückt. Im gläubigen Hinblick auf den unscheinbar in der Krippe liegenden und doch unbezwingbaren Messiaskönig, welcher in der Opferfeier der Weihnacht mystisch unter uns geboren wird, jubeln wir auf zu Gott dem Dreieinigen im nachfolgenden Gloria patri.

Am Fest der Epiphanie wird in der abendländischen Kirche in erster Reihe die Berufung der Heidenwelt zum Heile in Christo gefeiert. Als Repräsentanten der Heidenvölker erscheinen die Magier, die aus fernem Lande kommen, um dem neugeborenen Messiaskönig zu huldigen (Matth. 2, 2). In der Antiphon des (irregulären) Introitus, die sachlich aus Malachias (Kap. 3) entnommen ist, wird jubelnd auf diesen den Völkern erschienenen Gottkönig (dominator *dominus*), auf sein Reich und seine Macht hingewiesen. Im 71. Psalm, welcher direct messianisch

ist, wird die fried- und glorreiche Herrschaft des Messias geschildert, in welcher Gottes Recht und Gerechtigkeit waltet. Gewiß ganz passend steht daher im Introitus von Epiphanie der erste Vers dieses Psalmes: *Deus*, judicium *tuum regi* da, et justitiam *tuam* filio regis.

Mit dem Sonntag Septuagesima verstummt der Allelujagesang in der Liturgie vollständig und beginnt die (im babylonischen Exil vorgebildete) Zeit der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest; Alleluja *vox reatus* cogit intermittere; exules nos *flere* cogunt Babylonis flumina (Bd. I. S. 519). Mit den Sünden, welche in dieser Vorbereitungszeit gebüßt werden sollen, ist Tod (gemitus mortis) und Höllenqual (dolores inferni) in die Seele eingedrungen; gleichwohl verzagt der Sünder nicht, sondern fleht in dieser Zeit, die auch Zeit gesteigerten Gebetseifers ist, vertrauensvoll zum Herrn in seinem Heiligthum (invocavi), der ihn gewiß erhören wird; in Reueschmerz und mit ungetheilter Liebe (diligam) will er sich fortan wieder an Gott als seine Zuflucht und seinen alleinigen Retter hingeben. Diese Gedanken finden mit Davids Worten (Ps. 17) im Introitus des Sonntags Septuagesima ganz passenden Ausdruck.

In Christo, dem hohenpriesterlichen König (Hebr. 7) aus Davids Samen, hat sich endgiltig die Verheißung erfüllt, welche Gott einstmals dem frommen, demüthigen (mansuetudo) David gab, nämlich daß sein Same herrschen werde in Ewigkeit (Ps. 131; gebetet in der 2. Vesper der Bekenner, welche Bischöfe waren). Die Bischöfe der katholischen Kirche sind die sichtbaren Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters und Königs, des gottmenschlichen Davididen, und insofern ist es wahr, wenn man sagt, im Episkopat der katholischen Kirche herrsche David fort bis ans Ende der Tage, und indem Gott fort und fort Bischöfe, Hohepriester nach Aarons Vorbild (Hebr. 5, 4 ff.) erwecke, schließe er mit denselben (in der Bischofsweihe) einen Friedensbund (testamentum pacis), bestelle sie zu (Friedens-) Fürsten, schmücke sie mit der Würde des ewigen Priesterthums (Sir. 45, 7). Dies ist der tiefsinnige Gedankenkreis, in welchem sich der Introitus im Commune *Pontificum* (martyrum et confessorum) bewegt und den wir kurz also zum Ausdruck bringen können: der Heilige, den wir liturgisch feiern, war einer von denen, in welchen Gott dem David das gegebene Wort von der ewigen Herrschaft hält bis ans Ende der Tage.

3. Nach der ältern mystischen Deutung erinnert der antiphonisch (in zwei Chören) meist in sehr bewegten Weisen gesungene Introitus an die dringlichen Rufe der vorchristlichen Menschheit (die zwei Chöre auf Juden und Heiden oder auf die Lebenden und die in der Vorhölle Befindlichen gedeutet) nach der Ankunft Christi im Fleische, als deren Abbild, wie oben bemerkt, der Hintritt des Celebrans aus der Sacristei an den Altar erschien. Weil auf die vorchristliche Zeit gedeutet, wird der Introitus, seitdem ihn auch der Celebrans spricht, auf der linken Seite[1] des Altares gelesen, welche

[1] Während früherhin (Innocenz III., Durand) die Epistelseite pars dextera heißt (mit Rücksicht auf die Stellung des Celebrans nach Osten), führt sie schon im spätern Mittelalter (mit Rücksicht auf die Stellung des zum Volke gewendeten Celebrans) den Namen pars *sinistra;* in dem durch Burchard von Straßburg (1485) herausgegebenen Pontificale (de consecr. altaris) wird die Seite des Altares, „ubi legitur Evangelium", als pars *dextera* altaris, in unserem Meßbuch sodann (Rit. celebr. IV, 2) das cornu *epistolae* als cornu *sinistrum* altaris bezeichnet, wobei offenbar die Stellung des Altarkreuzes resp. Crucifixbildes maßgebend ist. Die Epistelseite als rechte Seite betrachtend, „quae *laeta* significat", erblickte man darin, daß der Priester gleich nach dem Besteigen des Altares auf dessen rechte Seite ging, entweder die Freude über Jesu Eintritt in die Welt (Introitus), welcher die Sessio a dextris Dei in der Himmelfahrt

Sinnbild der Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu (d. i. vor Beginn der erhabenen Predigt des Evangeliums) ist, weshalb auch die der Predigt des Täufers entsprechende Epistel auf der linken Seite gelesen wird. Nach der Deutung auf das Leiden Jesu erinnert der Gang des Celebrans nach der Epistelseite an die Hinführung Christi vor Annas, der Introitus selber an das freimüthige Reden des Herrn vor Annas.

Berthold von Regensburg († 1273) erklärt dem Volke (31. Predigt) den *inganc* der heiligen mess also: wir singen immer (den inganc) zwirunt (zweimal; vgl. n. 1 a). Und swâ kloester sint oder bistüeme oder probestie oder sus ein stat ist, dâ vil schüeler unde pfaffen sint, sô hebent sie daz selbe gesanc an uf dem kôre, sô leit sich der priester an dort in der sacristîen[1]. Und die uf dem kôre die sint *in zwei geteilt*, sie sint halbe an einer sîten des kôres alse ihr wol seht, und stênt halbe an der andern siten und singent *allez gein einander* (= antiphonisch). Daz ist âne (ohne) sache (Ursache) nit. Sieh der priester bediutet unsern herrn, des wartent die dâ singent, unze (bis) er her fur gît. Unde daz sie alsô an zwein enden singent ûf dem kôre, daz bediutet daz sie in der *alten ê* (= Ehe, d. i. Bund) mit grôzem flîze an ruoften, alles darumbe, daz er kaeme unde sie erloeste uz dem gewalte des tiuvels, dâ si inne wâren von Adams schulden. Unde daz sie in zwei geteilt sint ûf dem kôre, das bediutet, daz sie in zwein enden an ruoften, die *lebenden auf der erden* einhalp, und anderhalp die *in der vordern helle;* die wâren in der stat, diu heizet limbus, die ruoften in ouch gar jaemerlichen an, wan sie verlangten sîner künfte wol sêre, wan ir hete etelicher mêre danne vier tusent jâr an geruofet got. Nû gloubet mir, den mochte wol belangen. Herr Abel der was der aller êrste, der an ruofende ward von dem nidern lande, daz da heizet limbus. Unde dâ von singet man ouch den introitum zwirnt, daz sie an zweien enden an ruoften got: von dem nidern lande unde von dem oberen lande (edit. Pfeiffer tom. I. p. 495—496).

4. Nachdem im Introitus die Idee der Tagesfeier resp. der specielle Zweck der nachfolgenden Opferdarbringung ins Auge gefaßt ist, erwecken Priester und Volk nochmals aufs lebhafteste in sich das Gefühl ihrer Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit, und im Drange desselben flehen sie im Kyrie eleison mit größtem Vertrauen (darum in aufrechter Stellung) um Erbarmen zum dreieinigen Gott (Kyrie — Christe — Kyrie), zunächst um ihn im nachfolgenden Gloria (wenn ein solches trifft) würdig und wohlgefällig verherrlichen, sodann um in der Collecte wirksames Bittgebet an ihn richten, überhaupt, um reiche fructus propitiatorii et impetratorii aus der nach-

---

zum letzten Ziele hatte, angedeutet, oder aber daß Christus zuerst sich zu den Juden (latus dextrum) begab, von welchen dann nach seinem Leiden und Sterben (passio = linke Seite — darum während des auf Christi Leiden gedeuteten Canons das Buch auf der linken Seite nach damaliger Auffassung) das Heil zu den Heiden kam (Joh. 4, 22). Im Hochamt wird noch jetzt und früher wurde, wie noch dermalen in der ambrosianischen Liturgie, immer auch das Kyrie auf der Epistelseite gebetet; aber offenbar passender ist es, das Kyrie, welches gleich dem Gloria den Charakter des Gebetes hat, unmittelbar vor dem Crucifixbilde zu sprechen; daß nicht das Gleiche bei der Collecte geschieht, hat seinen Grund wohl darin, daß man zu ihr das Meßbuch braucht, das in der Mitte des Altares sich nicht wohl placiren läßt; dafür findet zu Beginn und am Schluß der Collecte Verneigung des Hauptes gegen das Crucifixbild statt (Bd. I. S. 602).

[1] Er schritt also erst, nachdem der Gesang bereits begonnen hatte, an den Altar.

folgenden Opferfeier erlangen zu können; denn auch mit Rücksicht auf diese, nicht bloß im Hinblick auf Gloria und Collecte wird man im Kyrie um Erbarmen flehen[1]. In der Privatmesse spricht es der Celebrans in der Mitte des Altares und mag dabei recht innig hinschauen auf das Altarkreuz, nachdem er zuerst das Haupt vor demselben geneigt; in der Missa solemnis spricht er es mit den ministri noch auf der Epistelseite beim Buch, kehrt aber dann (wenn nicht etwa per viam breviorem ad sedilia gegangen wird) einer löblichen Gewohnheit gemäß in die Mitte des Altares zurück, um zum Bildniß des Gekreuzigten in der fortdauernden Kyrieeleisonstimmung, in Reuegefühl und mit Vertrauen aufzuschauen, bis der Chor den Kyriegesang vollendet hat, den man mystisch auf die Rufe der Altväter um Erbarmen deutet. Die drei ersten Eleisonrufe sind an den Vater gerichtet, darum erinnere man sich während derselben, um recht vertrauensvoll um Erbarmen zu flehen, daß Gott in Christo unser Vater, wir seine Kinder sind, während der drei nächsten Rufe, daß wir durch des Sohnes Blut erlöst und seine Brüder sind, während der drei letzten Rufe, daß der Heilige Geist durch die eingegossene Liebe uns vergöttlicht und zu Gotteskindern gemacht hat.

Daß, wie noch jetzt im Orient, anfänglich auch im Abendland bei der Opferfeier nur *Kyrie* eleison und zwar in unbestimmter Anzahl, seit dem 6. Jahrhundert sodann in der römischen Kirche auch *Christe* eleison und zwar in Abwechslung zwischen Clerus und Volk gesungen, die Neunzahl des Rufes um Erbarmen aber erst im frühern Mittelalter fixirt wurde, desgleichen was die Neunzahl hier bedeute, wurde Bd. I. S. 497—498 eingehend erörtert, alsdann S. 500 der „Leisen" und ihres Ursprungs aus dem Kyrieeleisongesang Erwähnung gethan; auch von der Stellung des Kyrie eleison in der ambrosianischen Liturgie war S. 498 des nähern die Rede; in der mozarabischen Liturgie hat nur die Todtenmesse und die missa votiva omnimoda Kyrie (vom Priester), Christe und Kyrie eleison (vom Chor zu singen) und zwar unmittelbar vor der Oblation. Während früher (Ordo XI. 63), wenn der Messe Litaneigesang vorausging, das Kyrie der Messe ausfiel, bleibt dermalen am Char- und Pfingstsamstag, wo unmittelbar vor der Hauptmesse die Litanei gesungen wird, das dreimalige Kyrie, Christe, Kyrie eleison der Litanei weg und wird an dessen Stelle das neunmalige der Messe vom Chor gesungen und wohl selbstverständlich auch vom Celebrans recitirt.

Daß im Mittelalter (Amal. de off. III. c. 6) auch ins Kyrieeleison Einschaltungen (Tropen) gemacht wurden, haben wir schon S. 70 erwähnt; mehrere Beispiele führt Bona auf; hier nur ein Stück von einem solchen Tropus:

Kyrie, fons bonitatis, a quo bona cuncta procedunt, *eleison;*

Kyrie, qui pati Natum mundi pro crimine, ipsum ut salvaret, misisti, *eleison;*

Kyrie, qui septiformis das dona Pneumatis, a quo coelum et terra replentur, *eleison.*

Ganz ähnlich sind die sinnigen Einschaltungen ins dreimalige Christe eleison und in das folgende, an den Heiligen Geist gerichtete Kyrie eleison.

---

[1] Wie wenig paßt zu dem flehentlichen Ruf: „Herr erbarme dich unser" eine rauschende Musik oder eine leichtfertige, tändelnde Melodie, wie solche beim Hochamt in gar manchen Compositionen vorkommt! Vgl. Selbst, Der kathol. Kirchengesang beim heiligen Meßopfer. 2. Aufl. S. 197.

§ 13.

Das Gloria in excelsis Deo.

1. Gläubig überzeugt, daß der im Kyrie wiederholt an den Dreieinigen gerichtete Ruf um Erbarmen nunmehr Erhörung gefunden habe, stimmt der Celebrans voll Zuversicht (Sir. 15, 9), in der Mitte des Altares stehend[1], in freudig gehobener Stimmung (daher die Hände erhebend; Bd. I. S. 613) an jenen Tagen und bei jenen Opferanlässen, mit welchen Jubel sich verträgt, zum Preise des Dreieinigen das Gloria in excelsis Deo an, welches im Unterschied von der kleinern Doxologie, dem Gloria patri (Bd. I. S. 490), den Namen doxologia *major* führt, auch den Namen hymnus *angelicus* trägt, weil der Lobgesang der Engel auf Bethlehems Fluren (Luc. 2, 14) seinen Anfang bildet. Im weitern Verlauf ist es sodann zunächst danksagende Verherrlichung Gottes des majestätischen Vaters (rex coelestis, Deus *pater* omnipotens) ob seiner großen Glorie, die er aus seinem verborgenen (I Tim. 6, 16) Gotteswesen heraus in der Schöpfung und namentlich im gesammten Erlösungswerke geoffenbart hat und immerfort noch offenbart. Im zweiten Theile[2] wendet sich sofort die Doxologie unmittelbar an den fleischgewordenen, zur Rechten des Vaters thronenden Gottessohn (fili unigenite), der als Hohepriester und Opferlamm einst auf dem Altare des Kreuzes unsere Sünden trug und auf unseren Altären sie fort und fort noch trägt (qui tollis peccata mundi); dieser zweite Theil der Doxologie ist zunächst dringliche Bitte um Gnade und Erbarmen (suscipe deprecationem — miserere nobis), übrigens indirecte doch auch Verherrlichung (δοξολογία), sofern nämlich in den Worten der Bitte die Allheiligkeit (solus sanctus; Hebr. 7, 26) und Allerhabenheit (solus altissimus) Christi, des verklärten Hohenpriesters und Königs (qui sedes ad dexteram patris), gar sehr betont wird. Am Schlusse geschieht auch noch des Heiligen Geistes feiernd Erwähnung, so daß gleich der kleinern auch diese größere Doxologie als ὕμνος τριαδικός erscheint und es daher passend vorgeschrieben ist, daß man sich am Schlusse derselben, wie vielerorts auch am Schlusse des Gloria patri geschieht (Bd. I. S. 495), mit dem Kreuzeszeichen bezeichne, um augenfällig den Glauben an den Dreieinigen zu bekennen und zugleich um für die nachfolgende Opferhandlung, speciell für das nachfolgende Hauptgebet (Collecte) sich in wirksamen Rapport mit ihm zu setzen. Es kann nicht genug empfohlen werden, daß man während des Gloria sich recht lebendig in die Gegenwart des dreieinigen Gottes versetze, mit dem Auge des Glaubens anschaue den allmächtigen Vater, zu seiner Rechten auf dem Throne den glorreichen gottmenschlichen Priesterkönig, zwischen ihnen als die trinitarische Perichorese vermittelnd und abschließend den Heiligen Geist. Nicht minder wichtig ist es, daß man das Gloria allzeit mit specieller Beziehung auf die Tagesfeier und resp. den Opferanlaß bete, im ersten Theile Gott gerade ob

---

[1] In der ambrosianischen Liturgie und von manchen Orden wird das Gloria auf der Epistelseite gebetet; vgl. auch Amalar. De off. eccl. III. c. 8.

[2] Beim Recitiren sollte man immer bei „Deus pater omnipotens“ mit der Stimme fallen, um schon hierdurch bemerklich zu machen, daß hier der erste Theil schließe.

dem lobe, ihm für das danke, was Gegenstand des nachfolgenden Opfers als Lob- und Dankopfers ist, im zweiten Theile sodann den Heiland um das anflehe, was man durch das nachfolgende Opfer als Bitt- und Sühnopfer erlangen will.

a) Im griechischen Urtext lautet der englische Lobgesang: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας, und muß sonder Zweifel dazu ἐστί ergänzt werden; dann ergibt sich folgender Sinn: infolge der gnadenreichen Geburt des Erlösers und ob derselben wird Gott droben in den Höhen, d. i. im Himmel, von den Engeln verherrlichet; auf Erden aber ist durch die Geburt des fleischgewordenen Gottessohnes objectiv und potentiell der Friede (als Inbegriff des ganzen Heiles in Christo; Joh. 14, 27; Kol. 1, 20) begründet unter den Menschen, auf denen, weil sie jetzt in Christo zu Kindern Gottes angenommen sind, wieder die εὐδοκία, das väterliche Wohlgefallen Gottes ruht. — In der Liturgie wird der hymnus angelicus von Menschen zur Verherrlichung Gottes, der in den Höhen thront, angestimmt, und ergänzt man daher füglich nicht ἐστί, sondern ἔστω und bezieht man das ἐν ὑψίστοις zu θεῷ = τῷ ὄντι ἐν ὑψίστοις, so daß sich für den liturgischen hymnus angelicus der Sinn ergibt: Ehre werde (sei) schon jetzt gleich im Gloriagesang und dann in der nachfolgenden Darbringung des Opfers als höchstem Verherrlichungsopfer dem in den Himmelshöhen thronenden Gotte zu theil. Auch zum zweiten Glied ergänzen wir sit in dem Sinne: auf Erden, d. i. den auf der Erde wohnenden Menschen, sei, werde Friede, d. i. Gnade der Versöhnung, zu theil und zwar schon auf Grund der im zweiten Theil des Gloria an den Erlöser gerichteten dringlichen Bitten (qui tollis peccata — miserere nobis), ganz speciell aber aus dem Schatze des nachfolgenden Opfers als Opfers der Versöhnung und Friedensstiftung (Kol. 1, 20). Da es sich nun hier nicht um eine potentielle, sondern individuelle und actuelle Friedensstiftung handelt, hat man bona voluntas (εὐδοκία) nicht im Sinne von bona voluntas *Dei* = Wohlgefallen (Gnadenhuld) Gottes (Ps. 5, 13) zu nehmen, sondern auf den individuellen guten Willen der Menschen, auf jene nach dem Heil in Christo verlangende, nach demselben sich ausstreckende Gutwilligkeit zu deuten, welche Grundvoraussetzung für die Aufnahme der Heilsgnade und in ihr des Friedens Christi ist.

b) Dem im gloria in excelsis Deo ausgesprochenen Wunsche, es möge Gott Verherrlichung zu theil werden, folgt nun allsogleich thatsächlich die Realisirung dieses Wunsches im Laudamus te etc. Laudare bedeutet: Gottes Namen loben (Hebr. 13, 15), d. i. all das, wodurch Gott sich in der Schöpfung und besonders in der Erlösung einen Namen gemacht, seine gloria bekundet hat[1], unter Lobeserhebungen aufzählen; benedicere kann wegen des nachfolgenden gratias agimus tibi nicht wohl im Sinne von εὐχαριστεῖν (Matth. 14, 19; 26, 27), sondern nur als Synonymum von laudare mit dem Nebenbegriff des begeisterten Lobens (Luc. 2, 28), des Lobpreisens genommen werden; *adorare*, anbeten, d. i. auf Grund der erkannten, lobpreislichen Eigenschaften Gottes, auf Grund des ihm schuldigen Dankes und im Bewußtsein gänzlicher Abhängigkeit von ihm sich in tiefster Ehrfurcht vor ihm beugen, ihn als das höchste Wesen anerkennen, dem allein der cultus latriae, die Anbetung im engsten Sinne des Wortes (Bd. I. S. 276. vgl. S. 288) gebührt. Ganz consequent muß bei *adoramus te* die *inclinatio capitis magna* stattfinden, welche dem cultus latriae vel adorationis entspricht (Bd. I. S. 602) und hier als die äußere Manifestation des innern Sichbeugens vor Gott erscheint. Indem man Gott lobt, ihm dankt, ihm Anbetung zollt, weiht man

[1] Propter magnam gloriam tuam gehört nicht bloß zu gratias agimus tibi, sondern auch zu laudamus te etc.

ihm die schuldige Verherrlichung, glorificirt man ihn, so daß man *glorificare* als die Zusammenfassung und Abschließung des laudare, benedicere und adorare auffassen kann. — In all dem, worin sich Gott als glorreich, als lobpreislich und anbetungswürdig zeigte, hat er sich auch als unendlich gütig gegen die Menschen erwiesen, und für all diese Huld danken wir ihm sofort — gratias agimus tibi —, wobei wir vor ihm als unserem Herrn und Gott im Gefühl unserer Unwürdigkeit, in tiefster Ehrfurcht das Haupt neigen (inclinatio capitis magna). Auf das Lob- und Dankgebet an den Vater folgt nun, wie schon oben erwähnt, dringliches Bitt- und Sühnegebet (deprecatio) aus demüthigem (inclinatio capitis) Herzen an den Sohn im Domine fili unigenite etc. Das Detailverständniß dieses zweiten Theiles bietet keine Schwierigkeiten dar, die nicht schon oben — wenigstens andeutungsweise — gelöst wären.

2. Die Doxologia major scheint aus dem Orient in den Occident gekommen zu sein und durfte bis ins 11. Jahrhundert herab von den einfachen Priestern nur am Osterfest als dem Tag des höchsten Jubels gesungen resp. gebetet werden. Seit dem 12. Jahrhundert wurde in der römischen Liturgie die jetzige Praxis allgemein herrschend, zufolge welcher das Gloria als vox laetitiae nur an solchen Tagen ausfällt, welche den Charakter büßenden Ernstes, darum in der Matutin auch den ambrosianischen Lobgesang (Te Deum) nicht haben oder welchen doch das freudige Gepräge der Festivität oder Solemnität abgeht; desgleichen in allen Requiemsmessen.

a) Das siebente Buch der apostolischen Constitutionen hat in Kap. 47 als προσευχὴ ἑωθινή (Morgengebet, unseren Laudes entsprechend) einen Hymnus, welcher mit unserem Gloria vielfach aufs Wort übereinstimmt[1] und der wenigstens ins dritte (nach Probst sogar ins erste) christliche Jahrhundert hinaufreicht. Nach dem Liber pontificalis und nach Aussage der Mittelalterlichen (Pseudoalcuin, Beleth, Sicard, Durand u. a.) hätte Papst Telesphorus († 138) angeordnet, daß in der Christnachtsmesse der hymnus angelicus, soweit er im Lucasevangelium steht, gesungen werde, der hl. Hilarius sodann habe zum biblischen Hymnus Zusätze gemacht und ihm seine jetzige Gestalt gegeben, Papst Symmachus († 514) aber habe die

[1] Er lautet in deutscher Uebersetzung: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede, unter den Menschen Huld (εὐδοκία). Wir loben Dich, wir besingen Dich (ὑμνοῦμέν σε), wir preisen Dich, wir verherrlichen Dich, wir beten Dich an durch den großen Hohenpriester, — Dich, der Du der eine ungezeugte Gott bist, allein unnahbar — wegen Deiner großen Herrlichkeit; Herr, himmlischer König, Gott, allmächtiger Vater, Herr Gott, Vater des Christus, des makellosen Lammes, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt: nimm auf unser Flehen, der Du sitzest auf den Cherubim; denn Du allein bist heilig, Du allein der Herr Jesus, Gesalbter des Gottes der gesammten geschaffenen Natur, unseres Königs (d. i. Christi), durch welchen Dir (sei) Ruhm und Ehre und Anbetung." Fast durchweg aufs Wort stimmt mit unserem jetzigen Gloria das Formular zusammen, dessen sich noch jetzt die Griechen im officium matutinum bedienen und das auch im Codex Alexandrinus steht, welcher dem 5. Jahrhundert angehört. Wenn wirklich, wie jetzt vielfach angenommen wird, der hl. Hilarius während seines Aufenthaltes im Orient das Gloria aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und dann ins Abendland gebracht hat, so hielt er sich jedenfalls nicht an den Text der apostolischen Constitutionen, sondern an den des Codex Alexandrinus, und hat er nur den Heiligen Geist nicht wie der Codex Alexandrinus gleich nach Jesu Christe, sondern erst am Schluß neben dem Vater und Sohn erwähnt, wie dies von alters her im Abendlande in den Schlußformeln der Gebete üblich war. Vgl. meinen Artikel „Doxologie" im Freiburger Kirchenlexikon. 2. Aufl.

Anordnung getroffen, daß er auch an allen Sonntagen und an den Natalitien der Martyrer gesungen werde. Die Autorschaft des hl. Hilarius dürfte jedenfalls auf Uebersetzung und resp. Redaction aus dem Griechischen zu reduciren sein. Was dann die Tage betrifft, an welchen das Gloria gesungen und resp. gebetet wird, so steht schon in den ältesten Handschriften des Sacramentarium Gregorianum die Rubrik: Dicitur *Gloria in excelsis Deo*, si *episcopus* fuerit, *tantummodo die dominico* sive *diebus festis*; a *presbytero* autem minime dicitur, nisi in *solo Pascha*. Noch Berno von Reichenau († 1048) beschwert sich (de quibusdam rebus ad Missam spectantibus c. 2) sehr energisch gegen solche Verkürzung der Priester gegenüber den Bischöfen und meint, gerade so wie den letzteren sollte es auch den Priestern erlaubt werden „omni die dominica et in sanctorum natalitiis ad augmentum laudis divinae“ das Gloria in der Messe zu singen. Zu Ende des 11. Jahrhunderts erfahren wir aus dem Mikrologus (cap. 2), daß der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern in Beziehung auf das Gloriasingen bereits aufgehoben war und daß „intra Adventum, Septuagesimam et natali Innocentium“ das Gloria überhaupt nicht gesungen wurde, außer wenn in die Advent- oder Septuagesimalzeit ein Marien- oder ein Apostelfest einfiel; speciell in Rom hatten noch im 12. Jahrhundert die Adventsonntage ein freudiges Gepräge und sang man daher an denselben noch das Gloria (Ordo XI. n. 4). Am Gründonnerstag, der zum Triduum mortis Christi gehört und daher Trauer- und Bußtag ist, sangen früherhin nur die Bischöfe das Gloria und zwar speciell wegen der großen Solemnitas der Chrisamweihe; die Messe des Charsamstags fiel bis ins Mittelalter herein in die Osternacht und hat darum wegen des schon beginnenden Osterjubels das Gloria, welches ihr auch blieb, nachdem sie in den Morgen des Charsamstags verlegt worden. Seit alters hat die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten (Quinquagesima) den Charakter einer fortlaufenden Festfeier und wird daher consequent in der ganzen österlichen Zeit, auch an den Ferien Gloria gebetet, während sonst die Ferien, auch außerhalb der Bußzeiten, z. B. post Epiphaniam et Pentecosten, kein Gloria haben; es wird an ihnen wohl die Messe des vorausgehenden Sonntags gelesen, der als wöchentliche Recapitulation des Osterfestes Gloria hat, aber das Gloria fällt an ihnen, eben weil sie gewöhnliche Ferien sind, weg. Da zur Festivitas vel *Solemnitas* das Gloria als vox laetitiae gehört, haben alle solemnen Votivmessen Gloria, mit Ausnahme derer, welche in blauen Paramenten, also in der Farbe der Buße (Bd. I. S. 916) gefeiert werden. Den privaten Votivmessen mangelt das Gepräge der Solemnitas und haben sie daher in der Regel kein Gloria[1]; ausgenommen ist (aber erst seit dem spätern Mittelalter) die private Votivmesse *de beata Maria virgine* am Samstag[2], weil der Samstag seit Jahrhunderten der speciellen Verehrung Mariens geweiht ist und insofern gewissermaßen als Marienfest erscheint (daher officium B. M. V. in *Sabbatho*); ferner die private Votivmesse von den heiligen Engeln, welche ja das erste Gloria in excelsis anstimmten, weshalb es füglich auch in der privaten Votivmesse de angelis nicht fehlen darf.

b) Während in älterer Zeit (Ordo I. n. 9) der Celebrans zur Intonation des Gloria sich gegen das Volk, dann aber sogleich wieder nach Osten wendete, schaut er jetzt und schon seit dem frühern Mittelalter (Amalar.) auch schon bei der Intonation

---

[1] Auch nicht wenn sie innerhalb einer Octav gefeiert werden; nur wenn innerhalb der Octav eines Heiligen eine private Votivmesse von eben demselben celebrirt würde, hätte sie Gloria (C. R. 13. Juni 1671).

[2] Extra Sabbathum nur dann, wenn innerhalb der Octav eines Marienfestes an einem Semiduplex eine private Votivmesse de beata (nach dem Formular des betreffenden Marienfestes) celebrirt würde.

nach Osten, „quia Dominum ad orientem adorare solemus" (Sicard.). Daß auch ins Gloria Tropen eingeschaltet wurden, haben wir schon im vorigen § S. 70 erwähnt. Sehr weit verbreitet waren bis zur Einführung des Missale Pius' V. die Einschaltungen in das Gloria der Muttergottesfeste[1], welches also lautete: Gloria in excelsis Deo . . . Jesu Christe, *Spiritus et alme orphanorum.* Domine Deus, agnus Dei, filius patris, *primogenitus Mariae virginis matris;* qui tollis . . . suscipe deprecationem nostram *ad Mariae gloriam* . . . tu solus sanctus, *Mariam sanctificans,* tu solus Dominus, *Mariam gubernans,* tu solus altissimus, *Mariam coronans,* Jesu Christe cum Sancto Spiritu in gloria Dei patris. Amen. Was die musikalischen Intonationen des Gloria durch den Celebrans betrifft, so weisen die vortridentinischen Missalien eine große Mannigfaltigkeit auf; so enthält z. B. noch das Augsburger Missale von 1555 elf verschiedene, das Kölner von 1756 sieben, das jetzige römische bekanntlich nur noch vier, während es vor Pius V. deren acht hatte. Nicht bloß an den Marienfesten und während ihren Octaven, sondern an allen Tagen und resp. Festzeiten, deren Hymnus mit Jesu, tibi sit gloria, qui *natus es de virgine* schließt (Weihnachten, Namen Jesu-Fest, Frohnleichnam), muß dermalen das Gloria nach der Melodie de beata gesungen werden. — Luther behielt in seiner formula Missae das Gloria in excelsis nach dem Kyrie bei; desgleichen thaten die verschiedenen protestantischen Kirchenordnungen aus dem 16. Jahrhundert (Daniel, Codex liturg. tom. II); auch in die neuen deutschen Agenden, z. B. in die bayerische, hat es gleich dem Introitus, Confiteor und Kyrie in lingua vulgari wieder Aufnahme gefunden; der „Geistliche" stimmt an „Ehre sei Gott in der Höhe" und die Gemeinde singt dann die genaue Uebersetzung unseres lateinischen Gloria weiter; „vermag die Gemeinde dies nicht zu singen, so kann es der Geistliche sprechen".

3. Nach der ältern mystischen Deutung entspricht das Gloria der Geburt des Herrn resp. dem Gesang der Engel bei derselben, sowie den Danksagungen und Bittrufen der Hirten und anderen Gläubigen. Berthold von Regensburg sagt: „das gloria hebet *der priester alleine an unde singent danne die anderen alle samt* (Chor und Volk) *nach.* Daz ist darumbe: do unser herre geboren wart, dô sungen die engele *gloria in excelsis;* daz hub ein engel an unde sungen die andern alle nach". Auf das Leiden Christi deutend, mag man im Gloria ein Nachbild des feierlichen Bekenntnisses finden, welches Christus in gehobener Stimmung vor Kaiphas bezüglich seiner Gottheit ablegte.

§ 14.

Die Collecte.

1. Auf das Lobpreisgebet (Gloria), in welches auch schon Bittgebet verflochten war, folgt nun ausschließlich Bittgebet in der Oration, die als erstes feierliches Gebet über das zur Opferfeier versammelte Volk (= collectio = σύναξις) schon seit dem frühern Mittelalter auch den Namen Collecte führt, welcher es von der Secreta und Postcommunio specifisch unterscheidet. Damit dieses Hauptgebet, an das sich öfters noch andere anreihen und welches der Liturg als Repräsentant des am Kreuze mit aus-

[1] Daher steht noch in unserem römischen Missale die Rubrik: Sic dicitur Gloria *etiam in Missis beatae Mariae,* quando dicendae sunt.

gestreckten Armen betenden Erlösers und im geistigen Zusammenschluß (daher Oremus) mit dem Volke spricht, um so wirksamer sei, geht ihm der Altarkuß von seiten des Liturgen, sodann Gruß (Pax vobis; Dominus vobiscum) und Gegengruß (Et cum spiritu tuo) voraus, wird es mit erhobenen Armen gesprochen und schließlich durch die Hände des gottmenschlichen Mittlers Gott dargeboten (Per Dominum etc.). Sicherlich nicht wenige Collecten unseres Meßbuches reichen in die älteste christliche Zeit hinauf.

a) Ursprünglich begann im Occident und wohl zumeist auch im Orient die liturgische Feier damit, daß der Bischof (Celebrans) nach dem Vorbild Christi (Joh. 20, 19) die versammelte Gemeinde bei seinem Eintritt in die Kirche mit Pax vobis feierlich begrüßte, worauf diese antwortete: „und mit deinem Geiste" (Bd. I. S. 504 f.). Wann man im Abendlande anfing, unmittelbar auf diese Begrüßung ein Gebet folgen zu lassen und dann erst zur Lesung überzugehen (vgl. Aug. Civ. Dei 22. c. 8. n. 23), läßt sich nicht genau bestimmen. Jedenfalls lag es sehr nahe, gemäß der Mahnung des Apostels (I Tim. 2, 1; πρῶτον πάντων) gleich zu Anfang[1] des Gottesdienstes ein kurzes Bittgebet an Gott zu richten, wie denn auch schon im Sacramentarium des Gelasius der liturgischen Lesung Gebet vorausgeht, das den Namen *Oratio* führt, den es auch im Gregorianum, in den verschiedenen römischen Ordines[2] und bis zur Stunde im römischen Meßbuch hat. Im zweiten römischen Ordo wird es an erster Stelle „oratio prima" genannt, dann beigefügt „quam *collectam* dicunt". Während uns noch in vielen gedruckten Missalien vor Pius V. in den Meßformularien statt Oratio zum öftern die Bezeichnung Collecta begegnet, kommt im jetzigen römischen Missale die Bezeichnung Collecte nur mehr im Ritus celebrandi (XI. n. 1) vor.

Collecta ist so viel als collectio und bezeichnete in Rom zunächst die Versammlung der Gläubigen in jener Kirche, von welcher an Stationstagen die Procession ausging. Wenn die Versammlung beisammen war, sang man eine Antiphon, genannt antiphona ad collectam, dann einen Psalm, hierauf sprach ein Priester nach vorausgegangenem flectamus genua eine kurze Oration, welche *Oratio ad collectam* hieß (Mabill. Mus. ital. II. 545). Kürze halber nannte man diese Oration auch einfachhin collecta und dehnte alsdann diese Bezeichnung überhaupt auf die kurzen liturgischen Gebete[3], ganz speciell aber auf diejenigen aus, welche zu Anfang der Messe[4], gleich nachdem die Gläubigen sich versammelt hatten, und welche daher so recht super collectionem vel collectam populi gesprochen wurden; in der ambrosianischen Liturgie heißt diese erste Oration noch jetzt: *oratio super populum.* Schon im frühern Mittelalter gab man dem Wort collecta noch eine andere Deutung und nahm collecta im Sinne von Sammelgebet, in welchem der Celebrans als Mittler alle Bitten des Volkes zusammenfaßt und Gott darbietet; der Mikrologus sagt: Sequitur (doxologiam) *oratio,* quam

---

[1] Vgl. oben § 7 n. 1. S. 48. Anm. 1.

[2] Ordo I. 9; II. 6; III. 9; V. 7; X. 4; XIV. n. LIII; auch Rhabanus Maurus und Amalarius haben die Bezeichnung collecta noch nicht.

[3] Solent sacerdotes in conclusionibus nocturnae vel diurnae synaxeos *orationes breves id est collectas* adjungere (Walafr. Strab. De reb. eccl. c. 22). Pseudoalcuin bezeichnet die Secrete als collecta super oblata.

[4] Hierin liegt wohl auch der Grund, warum der Bischof nur vor dieser Oration und dann im ganzen Verlauf der Messe nicht mehr mit Pax vobis grüßt, d. i. mit der Grußformel, deren sich der Heiland stets beim Eintreten in die Versammlung der Apostel und Jünger bediente (vgl. Bd. I. S. 505 f.); das Pax vobis ist der mittlerische Eintrittsgruß des Bischofs.

collectam dicunt, eo, quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, *omnium petitiones ea oratione colligat* atque concludat. Uebrigens kennt der Mikrologus die ursprüngliche, von ihm als „specielle“ bezeichnete Bedeutung von collecta sehr gut, denn er fährt fort: Illae tamen orationes *specialius* collecta vocari videntur, quae apud Romanos *super collectam populi* fiunt, dum colligitur, ut procedat de una ecclesia in aliam ad stationem faciendam. Bei Pseudoalcuin findet sich unter anderen auch die Deutung: collecta dicta est a collectione, *eo quod ex auctoritate divinarum scripturarum sit collecta,* quae in ecclesia leguntur.

b) Im Sacramentar des Gelasius stehen zu Anfang von mehreren Messen je zwei, bei vielen sogar drei Orationen, bei wenigen nur eine; das Sacramentar Gregors dagegen, der nach Johannes Diaconus die Zahl der Orationen reducirte, hat stets nur eine. Gewiß viele Orationen dieser beiden Sacramentarien reichen weit über Gregor und Gelasius, manche vielleicht in die Zeit der Apostel hinauf (Bd. I. S. 337); daß schon im 4. Jahrhundert die Synoden über Correctheit des Inhaltes derselben wachten, wurde schon früher (Bd. I. S. 339) bemerkt, desgleichen daß und warum in älterer Zeit die Orationen ausnahmslos an den Vater durch den Sohn gerichtet werden mußten (Bd. I. S. 278 ff. u. S. 511 f., wo auch die verschiedenen Schlußformeln der Orationen eingehend behandelt sind)[1]. Die alten Orationen sind inhaltlich am sichersten an ihrer prägnanten Kürze, die späteren mitunter an Breite und Künstlichkeit, sowie daran erkennbar, daß sie den Eindruck machen, mehr am Studirpult als auf den Knieen gemacht zu sein.

c) In der römischen Kirche hatte man seit Gregor I. bis weit ins Mittelalter herein stets nur eine Oration (Microlog. de eccl. observ. c. 4), während man anderwärts schon im frühern Mittelalter die Zahl der Orationen bis zum Ueberdruß der Gläubigen häufte, was vielfachen Tadel fand. Im 12. und 13. Jahrhundert sodann war es auch bereits in Rom üblich, an gewissen Tagen drei oder fünf Orationen zu beten (Ordo XIII. n. 20), und Sicard von Cremona (Ende des 12. Jahrhunderts) ist schon damit zufrieden, wenn nur die Siebenzahl nicht überschritten wird. Als Regel bezeichnet er übrigens noch, daß nur eine Oration gesprochen werde, und fügt dann bei: sed ex patrum institutionibus *quandoque* dicuntur tres, vel quinque vel septem. Praeter hos numeros alius est non dico reprehensibilis sed extraordinarius. *Tres* dicuntur *propter sanctam Trinitatem,* vel quia *Christus ter oravit,* dicens „pater, si fieri potest“ etc. *Quinque* dicuntur propter quinquepartitam Domini passionem, quia in *quinque vulneribus* est consummata. *Septem* dicuntur, *propter septem petitiones orationis dominicae,* quarum numerum excedere praesumptuosum est . . . *Pares* (2, 4, 6) *non sunt dicendae,* quia numero Deus impari gaudet[2]; duas tamen (also in gerader

---

[1] Unter den Hunderten von Orationen des Gelasianums sind nur vier, für welche der Schluß Qui vivis etc. angemerkt ist; darunter sind aber zwei (S. 750 und 751 edit. Murator.; vgl. dagegen S. 746 und 747) sicher an den Sohn gerichtet und darum mit Qui vivis zu schließen, und diese beiden gehören zweifelsohne zu den nachgelasianischen Bestandtheilen des Sacramentars. Im Gregorianum ist für sechs der Schluß Qui vivis angegeben, aber gesichert nur für vier (S. 135, 138, 229, 233; vgl. dagegen 133 und 230), welche gleichfalls nachgregorianisch sind; die Schlußformel Qui vivis etc. ist ein ziemlich sicheres Zeichen, daß die betreffende Oration nicht aus der altchristlichen Zeit stamme; noch Honorius von Autun sagt: *omnes orationes ad Deum Patrem* dirigimus et per Dominum Jesum Christum in Spiritu sancto concludimus (Gemma animae c. 94).

[2] Vielleicht ist dies im Hinblick darauf behauptet, daß in der Symbolik des von Gott geordneten mosaischen Cultes die Zahlen 1, 3, 5 und besonders 7 eine sehr bedeut-

Zahl), si festivitas occurrat in die dominico (somit commemorationsweise, nicht ad libitum), romana permittit auctoritas, quae duas ad missam natalis Domini (in II. Missa) dicendas instituit, et quatuor in memoria Innocentium. Quotcunque dicantur, sola prima et ultima conclusione debita terminentur (Mitrale III. cap. 2). Wie Sicard im obigen angibt, so ist es der Hauptsache nach geblieben, nur sind in unserem Missale (Rubr. general. IX.) ins einzelne gehende ganz genaue Vorschriften über die Zahl der Orationen gegeben. Für Tage, an welchen die Aufmerksamkeit ganz und ungetheilt auf den Fest- oder Tagesgedanken gerichtet sein soll (festa I. cl. Dom. Palm. et Dom. in albis), ist dermalen bei der Opferfeier jede Commemoration ausgeschlossen, falls nicht etwa das Allerheiligste exponirt ist, dessen dann aber sub *una* conclusione gedacht wird; dagegen sind für Feste (Semidupl., Simpl., dies infra octav.) und Tage (Dominicae, feriae, Vigiliae) niederern Ranges drei (mitunter nur zwei) Orationen ausdrücklich vorgeschrieben. Wenn die Messe eines Festes oder Tages nicht gelesen werden kann, so wird sie dadurch commemorirt, daß man aus ihr die Oration als das specifische Hauptgebet, ferner Secreta und Postcommunio in die Messe, welche celebrirt wird, an der treffenden, nach Rang und Würde sich richtenden Stelle einschaltet.

Commemorirt müssen in der Messe werden:

Auch an Festen erster Klasse der *dies octava* eines Festes, sowie die festa doctorum und *duplicia majora,* für welche in einem Jahre kein Platz mehr übrig ist.

Die simplificirten *Duplicia* und *Semiduplicia* an allen Festen, mit Ausnahme der Feste erster Klasse.

Der *dies infra octavam* ist nur zu commemoriren an Duplicibus et Duplicibus majoribus, sowie an Tagen gleichen oder niederern Ranges; der dies infra Octavam Nativ. Domini, Epiphaniae et Corporis Christi aber muß selbst an Festen erster Klasse commemorirt werden.

Auch die privilegirten Ferien zweiten Ranges, d. i. die Ferien des Adventes, der Quadragesima, der Quatember, die feria secunda rogationum und die Vigil von Epiphanie, sind selbst an Festen erster Klasse zu commemoriren, die übrigen Vigilien aber und die feria 3. ac 4. rogationum nur an Festen zweiter Klasse, sowie an Festen und Tagen niederern Ranges (etiam si in officio nihil fit de vigilia).

Festa *simplicia* werden niemals an Festen erster Klasse [1], an Festen zweiter Klasse nur in der Privatmesse, nicht aber in der Missa solemnis (auch nicht in der still gelesenen Conventmesse) commemorirt. Die oratio (a summo Pontifice vel ab Episcopo) imperata, wenn sie nicht ex gravissima et universali causa und wenn sie für längere Zeit vorgeschrieben ist, darf an Festen erster Klasse, dann am Palmsonntag, am Gründonnerstag und Charsamstag, an den Vigilien von Weihnachten und Pfingsten und in solemnen Votivmessen gar nicht, an Festen zweiter Klasse nicht in der Missa solemnis, auch nicht in der bloß gelesenen Conventmesse, wohl aber in der Privatmesse eingelegt werden, für die sie übrigens nicht de praecepto ist.

Des nähern müssen wir bezüglich der Commemorationen in der heiligen Messe auf die Generalrubriken (VII u. IX) verweisen, wo nach dem Vorgang der mittelalterlichen Schriftsteller auch vorgeschrieben ist, daß der Celebrans in den Fällen, wo

---

same Rolle spielen; vgl. Bd. I. S. 721 f. Nach Amalarius (Eclog.) wäre der Grund: quia impar numerus dividi non potest, et divisionem Deus non vult recipere in ecclesia sua.

[1] Auch nicht am Palmsonntag, an der Vigil von Pfingsten und an Trinitatis.

es ihm freisteht, über die Dreizahl hinauszugehen, fünf oder höchstens sieben (numero impari) Orationen spreche.

d) Der Altar ist Sinnbild Christi, des verklärten himmlischen Hohenpriesters, und da im Altar auch Heiligenreliquien sich befinden, ist der Kuß desselben, wie oben gesagt worden, Ausdruck der ehrfurchtsvollen, liebenden Hingabe sowohl an das verklärte mittlerische Haupt, als an die himmlischen Glieder desselben behufs inniger Vereinigung mit ihnen, um in solcher Verbindung desto sicherer wirksam das Hauptgebet sprechen zu können; vgl. des nähern Bd. I. S. 662 ff. Schon Bd. I. S. 504 haben wir eingehend dargethan, daß im *Dominus vobiscum* resp. *Pax vobiscum* und im zugehörigen *Et cum spiritu tuo* der Celebrans und die Gläubigen sich gegenseitig die Gnade Christi zu dem Zwecke wünschen, um das nachfolgende Gebet, welches der Liturg als Mittler im Namen der Gläubigen und im engsten Zusammenschluß mit ihnen spricht, recht und wirksam verrichten zu können. Daß die Ausbreitung der Hände beim liturgischen Gruß und beim zugehörigen Gebet den Liturgen als Repräsentanten des am Kreuze mit ausgebreiteten Armen betenden Erlösers darstelle und zugleich Gestus des dringlichen Verlangens nach Erhörung sei, wurde Bd. I. S. 612 dargethan, und von den Schlußformeln der Orationen sammt dem zugehörigen Amen war Bd. I. S. 278—279, dann 510—512 schon die Rede. In der ambrosianischen Liturgie wendet sich der Celebrans beim Dominus vobiscum nie zum Volke, breitet aber, während er es spricht, die Hände aus, die er gleich wieder schließt, um sie dann während des Gebetes selber wieder auszubreiten.

2. Schon in § 3 S. 11 wurde gesagt, daß im Laufe des Kirchenjahres an jedem Sonntage und an jedem Feste des Herrn ein bestimmtes Moment aus dem gesammten Erlösungswerke besonders betont und im Hinblick und Hinweis auf dasselbe eine entsprechende besondere Gnade erfleht wird, die an dem betreffenden Tage bei der Opferfeier aus dem Opferschatze den Gläubigen soll zugewendet werden. Um diese specifische Tages- resp. Opfergnade nun wird zunächst in der Sonn- und Festtagscollecte vom Priester als Mittler im Zusammenschluß mit dem Volke gefleht[1]. Auch an den Heiligenfesten soll den Gläubigen unter Fürbitte und kraft des Verdienstes der Heiligen bei der Opferfeier je eine besondere Gnade zugewendet werden, welche sie in den Stand setzt, das Beispiel des Tagesheiligen im eigenen Leben, nach den eigenen individuellen Verhältnissen nachzuahmen, und um welche wiederum zunächst in der Collecte des Heiligenfestes gebetet wird; wenn sodann das heiligste Opfer bei außerordentlichen Anlässen (missae votivae) dargebracht wird, so kommt gleichfalls in der Collecte die dem Opferanlaß entsprechende Bitte um eine bestimmte Gnade zum Ausdruck. Wir können daher sagen, Zweck der Meßcollecte sei im großen und ganzen, um eine bestimmte Gnade aus dem Schatze des nachfolgenden Opfers zu bitten, ein Gebet, das in der Secreta wieder aufgenommen und resp. fortgesetzt wird. Aus dem Gesagten ist klar, daß für den Zweck, die specielle Intention der Opferdarbringung an einem bestimmten Tage, bei einem bestimmten Anlaß kennen zu lernen, die betreffende Meßcollecte sehr belangreich und daß es Pflicht des Priesters sei, dieselbe als

---

[1] Der Grundcharakter aller Collecten ist Bittgebet; selbst wenn mitunter Danksagung in ihnen zum Ausdruck kommt, so geschieht es in Verbindung mit einer precatio (vgl. Bd. I. S. 383), d. i. mit Bittgebet; vgl. z. B. die Collecte pro gratiarum actione bei der Votivmesse de Trinitate.

mittlerisches Hauptgebet allzeit mit Verständniß, mit Andacht und thunlichst in specieller Beziehung auf die Tagesfeier, auf den geradigen Opferanlaß zu sprechen und in der Predigt an Sonn- und Festtagen auch die Gläubigen, welche ja im geistigen Zusammenschluß mit ihm beten, über den Inhalt der treffenden Collecte geeignet zu verständigen. Diesem Zwecke dienten die schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts in deutscher Uebersetzung veröffentlichten „sonnteglichen Gebet in dem Amt der hl. Meß“ (vgl. Falk, Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1889). Welches die erflehte specielle Tagesgnade sei oder worin sie bestehe, tritt durchschnittlich in den Collecten der festa Domini, sowie in denen der Marien- und Heiligenfeste am deutlichsten hervor; auch in den Temporalmessen der Adventszeit (Bitte um gratia praeveniens behufs würdiger Vorbereitung auf Weihnachten), desgleichen der Zeit von Septuagesima bis Ostern (Flehen um den Geist der Buße und des rechten Fastens behufs Reinigung für das nahende Osterfest) haben die Collecten in der Regel ein specifisches, durch die Idee des Kirchenjahres bedingtes Gepräge, was nicht in gleicher Weise bezüglich der Collecten an den Sonntagen nach Epiphanie und nach Pfingsten gesagt werden kann, die übrigens auch thunlichst mit Rücksicht auf den Gesammtcharakter der betreffenden Zeit des Kirchenjahres, sowie auf die zugehörigen Lesestücke (Epistel, Evangelium) und übrigen Bestandtheile des Meßformulars aufzufassen und zu beten sind.

3. Wurde die Oration vom Celebrans so laut vorgetragen, daß sie von dem an Sonn- und Festtagen zahlreich versammelten Volke durch die ganze Kirche hin verstanden werden konnte, so mußte er in höherer Tonlage und sehr laut sprechen, wodurch sich sein Sprechen[1], zumal wenn es kein monotones, sondern ein sprachrichtig-declamatorisches war, von selbst zum Sprachgesang gestaltete, der nach Verschiedenheit der Feste und Feststimmung bald bewegter, bald einfacher war. Dermalen haben wir nach römischem Ritus nur zwei Sangestöne für die Orationen der heiligen Messe, den tonus *festivus* (an Duplicibus, Semiduplicibus, Sonntagen, in solemnen Votivmessen) und den tonus ferialis *simplex* ohne Schlußfall (an Simplicibus, Ferien, in Requiemsämtern und privaten Votivmessen). Der tonus ferialis (mit Schlußfall) kommt nur extra Missam und zwar bei Orationen mit kurzem Schluß vor.

4. Nach der ältern mystischen Deutung entspricht das Dominus vobiscum der Manifestation Christi vor den Hirten, vor den Magiern, vor Simeon und Anna, die Collecte dem verborgenen Beten und Wirken Jesu von seinem Eintritt in die Welt bis zu seinem öffentlichen Auftreten. Deutet man das Hinübergehen des Celebrans nach dem Gloria zur Epistelseite auf die Ueberführung des Herrn von Kaiphas zu Pilatus, so wird man bei der Collecte an das mittlerische Gebet zu denken haben, das der Herr, vor Pilatus stehend, still für seine Ankläger zum Himmel emporsandte.

[1] Die alten Ordines und mittelalterlichen Schriftsteller, sowie noch jetzt der Ritus celebrandi reden bloß von einem *dicere*, nicht von einem cantare der Oration, weil in der That der sogen. cantus orationum nur ein lautes, gehobeneres Sprechen ist. Reicher modulirt als der römische ist der Trierer, Kölner u. s. w. Orationston.

§ 15.

Von der Schriftlesung bei der Opferfeier im allgemeinen.

1. Wie dem historischen Vollzug des einen Erlösungsopfers auf Golgotha die Lehroffenbarung vorausging, die alttestamentliche in Gesetz und Propheten und die neutestamentliche im Lehrworte Christi, so wird seit ältester Zeit auch dem mystischen Vollzug des Golgothaopfers in der eucharistischen Feier Lehre, officielle Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit vorausgeschickt in den Lesungen aus den inspirirten heiligen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes. Sofern nun thatsächlich von jeher bei der eucharistischen Feier das Wort Gottes, sei es durch Schriftlesung allein, oder in Verbindung mit einem an sie anknüpfenden Lehrvortrag (Predigt), verkündet wird, kann man in Wahrheit sagen, Christus lebe mittelst der eucharistischen Feier in seiner Kirche nicht bloß fort als Hoherpriester, sondern auch als untrüglicher Lehrer und Prophet, er lebe als Gnade spendend fort nicht bloß im Opfer und Opfermahl, sondern auch in der Verkündigung des untrüglichen Gotteswortes, das die Seelen der Gläubigen übernatürlich erleuchtet und stärkt, sie vorbereitet auf das Opfer und Opfermahl.

2. Zur öffentlichen Lesung bei der eucharistischen Feier wurden von jeher nur solche Bücher zugelassen, die entschieden als inspirirt und darum als Gotteswort galten, nämlich die canonischen[1] Bücher des Alten Testamentes (Gesetz, Propheten, Hagiographen), sodann die vier Evangelien und die übrigen von Aposteln verfaßten Schriften; schon der hl. Ignatius (ad Philad. V. 5) faßt die neutestamentlichen Schriften unter der Bezeichnung τὸ εὐαγγέλιον καὶ οἱ ἀπόστολοι zusammen und erwähnt sie neben den alttestamentlichen Propheten (vgl. ad Smyrn. 5. 7). Den ersten Rang unter den liturgischen Lesebüchern nahmen stets die canonischen Evangelien ein, weil in denselben Christus selber in Worten oder Thaten zu den Gläubigen spricht, weshalb wiederum schon der hl. Ignatius an die Philadelphier schreibt: Confugio ad Evangelium *tamquam ad corporaliter praesentem Christum.* Unsere jetzige Perikopenordnung ist gleich dem Kirchenjahr Product vielhundertjähriger Entwicklung.

a) Schon lange vor Christus fand beim öffentlichen Gottesdienst der Juden an Sabbat- und Festtagen Schriftlesung statt; man las und liest noch in bestimmter Ordnung aus dem Pentateuch und aus den Propheten. Die Lesungen aus dem Pentateuch heißen Paraschen (= περικοπαί), d. i. Abschnitte, weil für jeden Sabbat und resp. Festtag die zu lesende Partie aus dem Pentateuch abschnittweise festgestellt ist; die Lesungen aus den Prophetenbüchern (im weitern Sinne) führen den Namen Haftaren (= dimissiones), weil sie kurz vor Schluß der gottesdienstlichen Versammlung stattfinden, als deren Entlassung erscheinen. Die Schriftlesungen der Synagoge (Luc. 4, 16; Apg. 13, 15) waren Vorbild für die Schriftlesung in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, von der sich Spuren schon in den

---

[1] Canonisch bedeutet ursprünglich „der kirchlichen Regel — κανών — bezüglich der Zulassung zur liturgischen Vorlesung entsprechend"; diese Regel aber war, nur solche Bücher zuzulassen, welche entschieden als inspirirt galten, so daß die Begriffe canonisch und inspirirt sich decken; vgl. Reithmayr, Einleitung ins Neue Testament S. 57 ff.

neutestamentlichen Schriften selber (Kol. 4, 16; I Theſſ. 5, 27; I Tim. 4, 13; Offenb. 1, 3) finden. Genaueres über die liturgiſche Schriftleſung der Chriſten erfahren wir alsdann von Juſtin dem Martyrer, welcher in ſeiner I. Apologie (c. 67) berichtet, daß man an den Sonntagen zu Anfang der eucharistiſchen Feier, bei welcher ſich alle Gläubigen von Stadt und Land einfanden, aus den Denkwürdigkeiten[1] der Apoſtel oder aus den Schriften der Propheten, ſolange die Zeit hierfür hinreichte (μέχρις ἐγχωρεῖ), vorlas, worauf der Vorſteher (Biſchof) der Gemeinde über das Vorgeleſene einen paränetiſchen Vortrag hielt, an welchen dann allgemeines Gebet der Gläubigen, ſofort Offertorium, Präfation, Conſecration und Communion ſich anreihten (vgl. Tertull. Apol. 39; ad uxor. II. 6; de anima c. 9). Nach Angabe des ſehr alten II. Buches der apoſtol. Conſtitutionen (c. 57; vgl. VIII. 5) fanden bei der Opferliturgie drei Leſungen ſtatt: „der Lector leſe von einem erhöhten Orte (Ambo) inmitten der Kirche die Schriften des Moſes und Joſue, die Bücher der Richter und Könige, die Bücher Paralipomenon und was über die Rückkehr des Volkes (aus dem babyloniſchen Exil) in der Schrift enthalten iſt (Esra, Nehemia), dazu Job, die Bücher Salomons und die ſechzehn Propheten. Darauf folge Pſalmengeſang, alsdann ſollen die Apoſtelgeſchichte und die Briefe unſeres Mitarbeiters Paulus geleſen werden, welche er unter Eingebung des Heiligen Geiſtes an die Kirchen gerichtet hat. Ein Diakon oder Prieſter leſe dann die (d. i. aus den) Evangelien". Dieſe werden alle vier einzeln genannt mit dem Beifügen, daß man ihre Leſung ſtehend, unter tiefſtem Stillſchweigen anhören müſſe. Auf die Leſungen folgte Predigt, allgemeines Gebet, Friedenskuß, welcher die Opferhandlung einleitete. Drei Leſungen begegnen wir auch noch in anderen (aber nicht in allen) alten Liturgien der morgenländiſchen Kirche, desgleichen in der ambroſianiſchen und mozarabiſchen Liturgie[2], während die römiſche Kirche[3], abgeſehen von den Quatembertagen, ſtets nur zwei (eine aus dem Alten Teſtament oder aus dem „ἀπόστολος", zu dem man außer den Briefen auch die Apoſtelgeſchichte und Apokalypſe rechnete, und eine aus dem Evangelium) gehabt zu haben ſcheint. Zahlreiche kalligraphiſch ausgeſtattete Handſchriften bibliſcher Bücher ließ ſchon Conſtantin für den Zweck der gottesdienſtlichen Schriftleſung anſchaffen (Theodoret, K.-Geſch. I. 15; Euſeb. Leben Conſtantins IV. 37).

b) Bekanntlich iſt das abendländiſche Kirchenjahr in ſeiner reichen dermaligen Geſtalt, mit ſeinen zahlreichen Feſten und ſeinen ſpecifiſchen Feſtzeiten (Advent, Epiphanienzeit, Faſtenzeit, Oſter- und Pfingſtzeit) Product vielhundertjähriger Entwicklung. Mit dieſer Entwicklung hing weſentlich die Auswahl beſtimmter bibliſcher Leſeſtücke für die einzelnen Feſte und reſp. Feſtzeiten zuſammen. Ausgewählte

[1] Im Urtext ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, worunter wahrſcheinlich nur die Evangelien zu verſtehen ſind; daß man aber ſchon in altchriſtlicher Zeit auch aus den Briefen der Apoſtel vorlas, welche nach manchen unter den ἀπομνημονεύματα Juſtins mitbegriffen wären, iſt anderweitig gewiß (cf. Ignat. ad Philad. V, 5; Col. 4, 6; I Thess. 5, 27); zum ἀπόστολος (Briefe der Apoſtel) gehörten nach der altchriſtlichen Leſeregel auch die Apoſtelgeſchichte und Apokalypſe.

[2] Vgl. Probſt in der Innsbrucker theolog. Zeitſchrift, Jahrg. 1888. S. 198 f.

[3] Uebrigens ſtehen noch in den gedruckten Miſſalien deutſcher Diöceſen, obſchon ſie im großen und ganzen römiſche Liturgie hatten, bis herab zur Einführung des Miſſale Pius' V. in den drei Meſſen des Weihnachtsfeſtes drei Leſungen, eine altteſtamentliche, eine pauliniſche und eine aus dem Evangelium, ebenſo noch im Kölner Miſſale von 1756; vgl. auch Probſt in der Innsbrucker Zeitſchrift 1888 S. 199. Das römiſche Miſſale hat am Mittwoch nach Lätare und an den Quatembermittwochen drei, an den Quatemberſamstagen (ausſchließlich des Evangeliums) ſechs Leſungen, die ehedem in Rom griechiſch und lateiniſch geleſen wurden (sabbatum in duodecim lectionibus; vgl. Bd. I. S. 400) und nach welchen die einzelnen Weihen bei allgemeinen Ordinationen eingeſchaltet werden

Leseabschnitte (περικοπαί)[1], solche nämlich, die sich auf die an dem betreffenden Tage gefeierte Heilsthatsache bezogen, hat man anfänglich wohl nur an den höchsten Festen des Herrn, als Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Epiphanie, etwa auch an den ältesten und höchsten Heiligenfesten gehabt; an allen übrigen Tagen aber (Sonntagen und Ferien) hatte man keine ausgewählten liturgischen Lesestücke, sondern las man, was in der griechischen Kirche noch jetzt während des größern Theiles des Kirchenjahres geschieht[2], in fortlaufender Reihenfolge aus den betreffenden heiligen Büchern, wie aus den Homilien der Väter, z. B. des hl. Chrysostomus und Augustinus, zu ersehen ist. Doch wählte man für diese lectio continua (Bahnlesung) nachweislich schon im 4. Jahrhundert (Chrysost., Aug.) das betreffende biblische Buch vielfach mit Rücksicht auf den Gesammtcharakter der laufenden kirchlichen Zeit aus, z. B. für die Zeit nach Ostern die Apostelgeschichte (Aug. in Joh. tract. 6. n. 18) und das Johannisevangelium. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts theilte der alexandrinische Diakon Euthalius die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe für den Zweck der liturgischen Lesung in 57 „Lesestücke", ἀναγνώσεις oder ἀναγνώσματα genannt.

c) Nach einstimmiger Behauptung der liturgischen Schriftsteller des Mittelalters (Amalarius, Berno, Mikrologus, Beleth u. s. w.)[3], die sich hierfür auf einen dem hl. Hieronymus beigelegten Brief (bei Ranke, Append. p. III) gestützt zu haben scheinen, hätte der genannte Heilige, welcher hierzu befähigt war, wie kaum jemand anders, einen Comes[4] verfaßt, d. i. ein Verzeichniß biblischer Lesestücke (daher Comes = Lectionarius) für das ganze liturgische Jahr. Es könnte dies etwa unter Papst Damasus geschehen und durch diesen der Comes Hieronymi in den Gebrauch der römischen Kirche eingeführt worden sein. In seiner ursprünglichen Gestalt ist er aber keinenfalls auf uns gekommen, denn von den uns erhaltenen liturgischen Leseverzeichnissen der römischen Kirche reicht keines über das frühere Mittelalter hinauf[5]. Auch im Laufe des Mittelalters begegnen wir in der römischen Kirche, wiewohl im großen und ganzen ihr Comes überall der gleiche war, im einzelnen noch mancherlei Verschiedenheiten, was besonders für die Sonntage nach Pfingsten gilt[6]; nicht bloß handschriftliche Leseverzeichnisse, sondern noch die gedruckten

---

[1] „Certae ex evangelio lectiones, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint" (Aug.).

[2] Vgl. des nähern *Nilles*, Calendarium tom. II. p. 444 sqq. In unserem Meßbuch begegnen wir insofern noch Resten der alten continua lectio, als oft mehrere Sonntage nacheinander die Perikopen aus demselben biblischen Buch, z. B. an den Sonntagen nach Epiphanie aus Matthäus, an den Sonntagen nach Ostern aus Johannes entnommen sind; ähnlich bei den paulinischen Briefen.

[3] Vgl. die Belege bei Ranke in dem verdienstvollen Buche: „Das kirchliche Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert". Berlin 1847. Append. p. LII. sq.

[4] Comes als Bezeichnung des Lectionars wird am füglichsten im Sinne von Begleiter = Leiter, d. i. sichere Handleitung für den Zweck geordneter liturgischer Lesung genommen. Da in manchen Comites nicht bloß die Anfangs- und Schlußworte der Lesestücke angegeben, sondern diese in extenso aufgenommen waren, so enthielt ein solcher Comes die Heilige Schrift in compendio und lag der Wunsch nahe, es möge dieses compendium scripturae s. vom Besitzer als Begleiter auf dem Lebenswege angesehen und in demselben fleißig gelesen werden.

[5] Vgl. Handbuch der Liturgik. Bd. I. S. 36 f.; Ranke a. a. O. S. 135—242; Schu, Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore. Trier 1861. S. 111 ff.; Grisar in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift, Jahrg. 1885. S. 401 f. und Kliefoth, Liturgische Abhandlungen. Bd. VI. S. 14 ff.

[6] Vgl meinen diesbezüglichen Nachweis im Augsburger Pastoralblatt 1861. S. 159 ff.

Meßbücher verschiedener Diöcesen Deutschlands (z. B. Augsburg, Würzburg) haben wie für die Sonn- und Festtage, so auch für alle Mittwoche und Freitage, als die feriae legitimae, an welchen schon in ältester Zeit regelmäßig die Liturgie gefeiert wurde, eigene Episteln resp. Lectionen und Evangelien[1]. Erst durch Einführung des Missale Pius' V. wurde überall, wo man römischen Ritus hat (neuestens auch in den Diöcesen Köln, Trier und Münster), vollständige Gleichheit der Perikopen erzielt.

3. Der erste Grund, warum die Kirche mit der Opferfeier Schriftlesung verband, lag ohne Zweifel in dem allgemeinen Bedürfniß, den Gläubigen an der Hand der heiligen Schriften die Offenbarungswahrheiten und Offenbarungsthatsachen wieder und wieder in Erinnerung zu bringen, auf dem im Katechumenat gelegten Grunde weiter zu bauen, den Glauben zu stärken und zu vertiefen; in Verbindung mit der auf ihr fußenden Predigt sollte die Schriftlesung dienen „ad aedificationem et exhortationem et consolationem" der Glieder des Leibes Christi (I Kor. 14, 3), auf daß dieselben gelangen „zur Einheit von Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannheit, zum Maße des Vollalters Christi" (Ephes. 4, 13); schon nach altchristlicher Anschauung sollte speciell die Lesung der Evangelien ein Ersatz sein für das mündliche Wort der im Tode heimgegangenen Apostel. Auch die Katechumenen, ja selbst Heiden durften in altchristlicher Zeit der liturgischen Schriftlesung und der mit ihr innerlich zusammenhängenden Predigt beiwohnen, woraus erhellt, daß Schriftlesung und Predigt außer der aedificatio fidelium auch noch einen missionarischen Zweck hatten, und darin liegt der Grund, warum zur Zeit der Arcandisciplin die liturgische Schriftlesung noch keine so nahe und specifische Beziehung zur nachfolgenden Opferfeier haben konnte, wie es dermalen der Fall ist, da ja die Katechumenen vom hochheiligen Opfermysterium nichts wußten und nichts davon erfahren durften. Erst seit dem Aufhören der Arcandisciplin und im engsten Zusammenhang mit der allmählichen Entwicklung des Kirchenjahres hat die liturgische Schriftlesung neben ihrer allgemein lehrhaften und erbaulichen Bedeutung noch die ganz specielle Bestimmung erhalten, das zur Opferfeier versammelte Volk darüber orientiren zu helfen, in welcher bestimmten, dem Lauf des Kirchenjahres entsprechenden Intention das heiligste Opfer an dem betreffenden Tage zu feiern sei, für was man bei demselben Gott speciell verherrlichen und ihm danken, welche Gnade man erflehen und aus dem Opferschatze sich aneignen, welche besonderen Vorsätze man machen solle u. s. w. Zu diesem Zwecke führte man an Stelle der lectio continua die Lesung von Perikopen ein, welche unter dem Gesichtspunkt des betreffenden Festes, der laufenden Festzeit ausgewählt sind, und welche unter allen veränderlichen Theilen der Meßformularien (Introitus, Collecte, Graduale, Offertorium u. s. w.) der Idee des betreffenden Festes, der laufenden Zeit des Kirchenjahres in der Regel den vollkommensten Ausdruck geben, was besonders vom Evangelium gilt, bezüglich dessen schon Rupert von Deutz erklärte: Sanctum Evangelium *principale* est omnium, quae dicuntur ad Missae officium. Sicut enim caput praeeminet corpori

---

[1] Vgl. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg. 1889. S. 50 ff.

et illi caetera membra subserviunt, sic Evangelium toti officio praeeminet, *et omnia quae ibi leguntur vel canuntur, intellectuali ratione illi consentiunt* (De div. off. lib. I. c. 37). Die heiligen Evangelien sind Fundament, Quelle und eigentliche Heimat des christlichen Glaubens und Lebens, darum nimmt auch das Evangelium den ersten Rang unter den liturgischen Lesestücken ein, erscheint als Höhepunkt des didaktischen Theiles der heiligen Messe und war seine Lesung von jeher mit besonderer Feierlichkeit umgeben.

a) Weil im Evangelium der Tagesgedanke durchschnittlich am deutlichsten zum Ausdruck kommt, hat sich der Brauch gebildet, vor der liturgischen, d. i. vor der im Zusammenhang mit der Opferfeier zu haltenden Predigt (Cultuspredigt) nur das Evangelium in der Volkssprache zu verlesen und sofort nur oder fast nur dieses resp. einen Text aus demselben zum Gegenstand der Predigt zu machen. Zweckentsprechender ist aber, was manche Diöcesanagenden ausdrücklich vorschreiben, nämlich jederzeit vor der liturgischen Predigt auch die Epistel oder Lection des Tages dem Volke vorzulesen[1], was dann von selbst zur Folge hat, daß in der Predigt auch irgendwie auf die Epistel, auf ihren Zusammenhang mit dem Evangelium und mit der gesammten Tagesidee Rücksicht genommen wird. Daß zwischen der Epistel (Lection) und dem zugehörigen Evangelium irgend ein innerer Zusammenhang bestehe, ist a priori zu erwarten und läßt sich zum öftern ohne Künstelei nachweisen; vor solcher hat sich der Prediger namentlich an den Sonntagen nach Pfingsten zu hüten, wie im Abschnitt vom Kirchenjahr des nähern wird gezeigt werden. Für die richtige liturgische Würdigung der Lesestücke und ihrer Beziehung zu einander sind oft die kleineren Bestandtheile der Meßformulare, als Introitus, Graduale u. s. w., sehr belangreich und darum, gleich Collecte, Secreta und Postcommunio, mitzuberücksichtigen.

b) Wie gezeigt, hing die Einführung der Perikopen aufs innigste mit der Entwicklung des Kirchenjahres zusammen; dieses selber aber hat seinen tragenden Mittelpunkt in der Opferfeier, durch welche es zu einem Jahre nicht bloß voll der Wahrheit, sondern auch voll der Gnade wird. Durch die Verwerfung des Opfers haben die Reformatoren dem Kirchenjahre seinen Lebensnerv abgeschnitten, und es war daher nur consequent, wenn die Reformirten von vornherein die Perikopen, welche so recht aus dem Kirchenjahre herausgewachsen sind, verwarfen und bei ihrem sogen. Gottesdienst, der in Predigt aufgeht, die lectio continua einführten. Protestantischerseits dagegen behielt man, obschon Luther sich da und dort wegwerfend über die kirchliche Perikopenordnung geäußert hatte, dieselbe für den Hauptgottesdienst der Sonn- und Festtage fast durchweg unverändert bei, auch als in neuerer Zeit viele Stimmen für lectio continua oder für neue Jahrgänge von Perikopen oder doch für freie Texteswahl sich erhoben hatten. Man sah eben ein, daß durch Aufgeben der althergebrachten

---

[1] Diese Lesung wird füglich eingeleitet mit den Worten: Euer Lieb und Andacht (oder: Geliebte in Christo dem Herrn), vernehmet zuerst die heutige Festtags- (Sonntags-) Epistel (Lection) aus dem Briefe (N.) des hl. Paulus, ? Kapitel, ? Vers; nach Beendigung dieser Lesung ist fortzufahren: Ew. Lieb und Andacht, stehet nun auf, bezeichnet euch mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und sprechet mit Andacht: im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und vernehmet das heutige Festtags- (Sonntags-) Evangelium, welches geschrieben hat der heilige Evangelist N., ? Kapitel, ? Vers; am Schluß (das Evangelium küssend): Dies sind die Worte der heutigen heiligen Lesestücke. In dem Epistel- und Evangelienbuch, aus welchem die Perikopen dem Volke in lingua vulgari vorgelesen werden, sollte möglichst der althergebrachte, dem Volke geläufige Ausdruck beibehalten und durch jede Diöcese hin ein und dasselbe Buch im Gebrauch sein. Empfehlenswerth sind das Trierer (von Ecker, 1888; kleinere Ausgabe 1889) und das in Graz erschienene deutsche Lectionar.

Perikopen der letzte Rest des Kirchenjahres über Bord geworfen und der vollen Willkür der Prediger Thür und Thor geöffnet werde; (vgl. Harnack, praktische Theologie. Bd. I. S. 425 f.; Ranke a. a. O. S. 400 ff. und besonders Kliefoth, Liturg. Abhdlg. VII. Bd. S. 372 ff.

§ 16.

Die Epistel.

1. Die erste liturgische Schriftlesung findet unmittelbar nach der Tagescollecte[1] statt und wird synekdochisch Epistel genannt, weil sie zum öftern, namentlich an allen Sonntagen (mit Ausnahme des Pfingstsonntages), also gerade an den Tagen, an welchen das Volk der Opferfeier anwohnt und an welchen die liturgische Schriftlesung laut und feierlich stattfindet, aus einer neutestamentlichen Epistel, aus einem der paulinischen oder der katholischen Briefe entnommen ist. An allen diesen Tagen und so oft sonst die Lesung einem der apostolischen Briefe angehört, wird dieselbe als *Epistola* beati N. apostoli, sonst als *lectio* mit Angabe des betreffenden biblischen Buches eingeleitet[2].

Die altchristliche Leseregel (Canon) unterschied analog dem alttestamentlichen „lex et prophetae" auch zwei Kategorien neutestamentlicher Bücher, nämlich εὐαγγέλιον und ἀποστολικόν oder ἀπόστολος. Zur zweiten Kategorie zählten, wie schon oben erwähnt, außer den paulinischen und katholischen Briefen auch die Apostelgeschichte und Apokalypse. Noch im Sacramentar Gregors des Großen lesen wir ganz allgemein: postmodum (nach dem Gloria) dicitur oratio, deinde sequitur *apostolus;* im ersten römischen Ordo sodann begegnet uns wie die Bezeichnung apostolica lectio, so auch bereits die Bezeichnung epistola, welche im frühern Mittelalter für die erste liturgische Schriftlesung die gemeinübliche wurde. Nach der Ansicht des Mikrologus (c. 22; cf. Berno, De Miss. c. 2) hätte man in der römischen Kirche noch im 4. Jahrhundert vor dem Evangelium nur Lesung aus den Briefen, also nur *epistolae* gehabt und wären die Lesungen aus Apostelgeschichte, Apokalypse und namentlich aus alttestamentlichen Büchern erst später und sehr allmählich, als die Bezeichnung der ersten Lesung als epistola längst fest stand, in Gebrauch gekommen. Dermalen enthält das Missale im *Proprium de tempore* circa 70 eigentliche epistolae oder Lesungen aus apostolischen Briefen, und zwar vom sechsten Sonntag nach Pfingsten an in der Reihenfolge der Paulinen (Römer, Korinther, Galater, Ephesier, Philipper, Kolosser), zwölf aus der Apostelgeschichte, eine aus der Apokalypse und etliche 80 (einschließlich der Prophetien am Charsamstag) aus verschiedenen alttestamentlichen Büchern[3]. Fast alle Lesungen aus dem Alten Testamente treffen

[1] Auch wenn mehrere Orationen und Lectionen gelesen werden, wie an den Quatembermittwochen und Quatembersamstagen, als den alten feriae legitimae, ist diejenige Oration, welche der ersten Lection vorausgeht, die eigentliche oder primäre Tagescollecte, kehrt daher in den Horen wieder und muß auch zur Commemoration genommen werden.

[2] Bekanntlich legte man in älterer Zeit außer dem Hohen Liede, dem Buche der Sprichwörter und dem Buche des Predigers auch das Buch Jesus Sirach (Ecclesiasticus) und das Buch der Weisheit dem weisen Salomo bei und faßte sie alle unter dem Namen libri sapientiales zusammen; daher werden im Meßbuch (nicht so im Brevier) auch die Lesungen aus dem Hohen Liede, aus Jesus Sirach und den Proverbien als lectiones libri *sapientiae* eingeleitet.

[3] Nämlich aus Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Bücher der Könige, Esdras, Esther, Maccabäer, Sapientia, Isaias, Jeremias, Baruch, Ezechiel,

für die Bußzeiten (sämmtliche Ferien der Quadragesima und die Quatembertage), auf die allelujalosen (Bd. I. S. 517 f.) Fast- und Bußtage, wohl aus dem Grunde, weil die um ihrer Sünden willen Büßenden sich in einem Zustande befinden, welcher dem der Alttestamentlichen gleicht [1], die noch nicht zur διακονία τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δικαιοσύνης ἐν δόξῃ, sondern zur διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασι ἐντετυπωμένη λίθοις gehörten (II Kor. 3, 3—9). Selbst die Ferien des Pfingstquatembers (excepta feria 4.) haben Lesungen aus dem Alten Testamente, da ja an denselben gefastet wird, obgleich sie noch in die österliche Zeit fallen und deshalb an ihnen der Allelujagesang in der Messe nicht verstummt ist.

2. Weil der Schüler nicht über dem Meister ist (Matth. 10, 24), so geht schon aus diesem Grunde die Lesung aus den Briefen der Apostel und um so mehr die aus dem Alten Testamente der Lesung aus dem Evangelium, in welchem Christus selber im Wort oder durch Thaten zur Gemeinde spricht, voran, wie der wegbahnende Diener seinem Herrn vorangeht. Dazu kommt, daß nach der mystischen Deutung unserer Meßliturgie die Epistel resp. die Lection der Predigt des Täufers Johannes entspricht, welcher Christo vorausging und auf ihn vorbereitete. Die Inferiorität der Epistel gegenüber dem Evangelium kommt auch im Ritus ihrer liturgischen Lesung zum Ausdruck, die in der feierlichen Messe dem Subdiakon, nicht, wie die des Evangeliums, dem Diakon obliegt.

a) Um den Einwurf abzuschneiden, das Vorangehen sei Zeichen höherer Würde, bemerkt Pseudoalcuin: Lectio apostolica (dicitur) ante evangelium *non causa dignitatis*, sed ad morem apostolorum, qui *ante Dominum* ibant, quos mittebat ante se Dominus binos et binos (Luc. 10, 1), und bei Walafried Strabo (c. 22) lesen wir: Anteponitur in ordine quod inferius est dignitate, ut ex minoribus animus audientium ad majora sentienda proficiat, et gradatim ab imis ad summa conscendat. Der Deutung auf die Predigt des Täufers begegnen wir durchs ganze Mittelalter, und mit ihr hängt innigst die Erklärung des zugehörigen Ritus zusammen [2]: Johannes sei nur der subminister (subdiaconus) Christi gewesen, darum werde die Epistel nicht gleich dem Evangelium von einem Diakon, sondern nur von einem Subdiakon und zwar mit viel weniger Feierlichkeit gelesen resp. gesungen; nur ein Akolyth begleite ihn, um anzudeuten, daß der Predigt des Täufers nur wenige gefolgt seien; der Subdiakon schaue während der Lesung gegen den Altar, welcher Christum sinnbildet, zum Zeichen, daß die Predigt des Täufers auf Christum hingezielt habe; nach beendigter Lesung gehe er mit dem Akolythen zum Celebrans, der Christum repräsentirt, um daran zu erinnern, daß Johannes, als seine Predigt zu Ende und er im Gefängniß war, zwei seiner Jünger zu Jesus geschickt habe (Matth. 11, 2), die ihm ob der Wunder, welche sie sahen, als dem Messias Ehrfurcht bezeugten, woran der Kuß auf die Hand (in der Papstmesse auf den Fuß) des Celebrans von seiten des Subdiakons erinnere, welcher

---

Daniel, Oseas, Joel, Amos, Michäas, Zacharias; im Proprium Sanctorum und im Commune Sanctorum kommen auch noch Lesungen aus anderen alttestamentlichen Büchern (Malachias, Hohelied, Judith, Sirach) vor.

[1] S. 708 Bd. I. war vom Hungertuch die Rede, das an den Ferien der Quadragesima, an welchen lauter alttestamentliche Lectionen gelesen werden, vor dem Altare hing und das an den alttestamentlichen Zustand erinnerte, wo das velum templi noch nicht zerrissen, der introitus ins Sanctum Sanctorum noch nicht offen war.

[2] Auch das Ablegen der Casula plicata von seiten des Subdiakons während der Lesung, wie Bd. I. S. 884 gezeigt wurde.

hierauf, also (im Unterschied vom Diakon beim Evangelium) erst nach vollendeter Lesung den Segen des Celebrans erhalte, weil der Segen, das Heil von Christo, erst auf die Predigt des Täufers gefolgt sei; das Auflegen der Hand von seiten des Celebrans auf das geschlossene (Epistel-) Buch deute an, daß Christus Herr des Offenbarungswortes sei und allein die Macht habe, dessen Sinn in der Predigt des Evangeliums zu erschließen, das Buch durch Lösung der Siegel zu öffnen (Offenb. 5, 1 ff.). Dieser Gang zum Celebrans nebst Handkuß und Segnung fällt und fiel schon im Mittelalter (Durand. IV. c. 17) als etwas immerhin feierliches in Trauerämtern (Missae de Requiem) ganz aus.

b) Das öffentliche Lesen der Epistel bei der eucharistischen Feier war Jahrhunderte lang Sache der Lectoren[1], denen bei ihrer Weihe bis zur Stunde eingeschärft wird, daß sie die lectiones sacras lesen sollen distincte et aperte ad intelligentiam et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis. Isidor von Hispalis (De eccl. off. II. 10 cf. 11) und Rhabanus Maurus (De inst. cleric. I. 8) erwähnen unter den liturgischen Functionen des Subdiakons das Lesen der Epistel noch nicht, während es im ersten römischen Ordo (n. 10), in den Acten des Rheimser Concils von 813 (can. 4) und bei Pseudoalcuin (De div. off. 40) als regelmäßige, bei Amalarius (De eccl. II. 11) als sehr häufige Function der Subdiakonen erscheint; übrigens betont noch der Mikrologus (c. 8) nachdrucksamst, daß den Subdiakonen das Lesen der Epistel bei der Messe nicht kraft ihrer Weihe, sondern infolge einer Concession seitens der Kirche zustehe, wie denn auch die Uebergabe des Epistelbuches bei der Subdiakonatsweihe erst im spätern Mittelalter und sehr allmählich in Aufnahme kam und der Subdiakonat allgemein und unzweifelhaft erst seit Innocenz III. als ordo major galt.

c) Wie schon in alter Zeit (Constit. apost. II. 57; Cyprian. Epist. 38. n. 2) durch den Lector, so wurde im Mittelalter durch den Subdiakon die Epistel von erhöhter Stelle, von dem am Aufgang ins Presbyterium befindlichen Ambo aus (Bd. I. S. 811) gelesen (Ordo rom. I. 10; II. 7), und zwar in Kirchen mit zwei Ambonen von dem auf der linken Seite (Epistelseite) gelegenen, wo aber nur ein Ambo war, von einer Stufe desselben, die niedriger lag, als die fürs Evangelium (Durand. IV. 16. n. 2). Auf dem Ambo, von welchem aus auch jetzt noch die Epistel gelesen werden darf (Caerem. ep. II. c. 8. n. 40), wird der Subdiakon sicherlich in der Richtung gegen das Volk hin gelesen haben; die Lesung gegen den Altar hin scheint erst im spätern Mittelalter üblich geworden zu sein (cf. Ordo XIV. 53). Solange die Epistelseite als latus dextrum galt (vgl. § 12. S. 74. Anm. 1), wurde als Grund, warum man die Epistel auf dieser Seite lese, angegeben, weil die rechte Seite dem Judenthum (salus a Judaeis) und die Epistel der an die Juden gehaltenen Predigt des Täufers entspreche; gilt die Epistelseite, wie schon seit Jahrhunderten, als linke Seite, so liegt darin, daß die Epistel auf

[1] Noch jetzt lesen wir im Missale (Rit. celebr. VI. n. 8): Si quando celebrans cantat Missam sine diacono et subdiacono, epistolam cantat in loco consueto aliquis *Lector superpelliceo indutus*, qui in fine non osculatur manum celebrantis; mit Erlaubniß des Bischofs (und resp. des betreffenden Obern) darf im Nothfall ein Minorist sogar im Subdiakonalgewand (sine manipulo) die Epistel feierlich lesen (C. R. 5. Jul. 1698). Durand (IV. 16 n. 7) erklärt es als melius, daß in Ermangelung eines Subdiakons der Diakon oder der Amt haltende Priester die Epistel feierlich lese und nicht ein Minorist; nach einem Decret der Congr. Rit. (23. April. 1875) dürfte in der ohne Leviten gesungenen Messe der celebrirende Priester, wenn auch kein Minorist da ist, die Epistel sogar still lesen, was aber bei uns gegen die allgemeine und insofern verpflichtende Gewohnheit verstoßen würde, gemäß welcher im erwähnten Falle der Celebrans selber die Epistel singt (vgl. dagegen die rigorose Behauptung in den Ephemerid. liturg. 1889. p. 682, wonach der Celebrans die Epistel nie singen, sondern stets nur still lesen dürfte).

dieser Seite gelesen wird, angedeutet, sie stehe an Rang unter dem Evangelium, eine Inferiorität, die auch in der einfachern Sangesweise, welche dermalen eigentlich nur noch eine feierliche Lesung[1] ist, desgleichen darin zum Ausdruck kommt, daß man von jeher (im Pontificalamt Bischof und Clerus noch jetzt) die feierliche Lesung der Epistel sitzend und bedeckten Hauptes anhörte (Ordo I. 10; Caerem. episc. lib. II. c. 8. n. 39), während die Lesung des Evangeliums allzeit und von allen stehend und entblößten Hauptes vernommen werden mußte (Bd. I. S. 589). Während der Priester die Epistel liest oder lesen hört (das Gleiche gilt bezüglich sämmtlicher nachfolgenden Zwischengesänge), legt er die Hände auf den Altar, zum Zeichen, daß er als Träger des Opfers auch Macht hat über den Altar (Bd. I. S. 614), oder auf das Buch, als Repräsentant desjenigen, der die Macht hat über das Buch, es öffnet und schließt (Offenb. 5, 3 ff.). Vgl. § 9 S. 57 Anm. 3.

Nicht wenige Episteln aus dem Alten Testament schließen mit den Worten: „dicit Dominus omnipotens“, durch welche das Gelesene ausdrücklich als Wort Gottes erklärt wird; für die Mittheilung dieser Seelenspeise danken die Hörer am Schluß der Epistel mit *Deo* gratias, während sie am Schluß des Evangeliums, in welchem Christus selber durch sein Wort oder in Wundern zu ihnen redet, ihm, dem gegenwärtig Gedachten, dankend zurufen: Laus tibi, *Christe!* In der mozarabischen Liturgie wird das Deo gratias gleich unmittelbar nach Ankündigung der Lection resp. Epistel gesprochen, also z. B.: Lectio Isaiae prophetae; R. Deo gratias; Sequentia epistolae Pauli apostoli ad Romanos; R. Deo gratias; am Schluß der Lesung sodann wird mit „Amen“ geantwortet. Aus mehreren Stellen bei Chrysostomus (z. B. Homil. 19. z. Apg.; Homil. 3. über II Theff.) ersieht man, daß der Lector auch schon vor Beginn der Lesung ankündigte: „Das (folgende) spricht der Herr“, und der Heilige führt den Gläubigen eindringlichst zu Gemüthe, daß Gott in der heiligen Lesung zu ihnen spreche, weshalb sie ihm Dank und Ehrfurcht schulden. Aus Augustin (in Ps. 132) erfahren wir, daß der orthodoxe Christ, so oft er einem Mitbruder begegnete, Deo gratias sprach, dabei sich erinnernd an all das Große, so Gott in Christo an jedem Gerechtfertigten gethan hat und thut; was erschien da natürlicher, als mit dem von den Häretikern zwar verspotteten, aber bei den Katholiken sehr beliebten Deo gratias auch für die Darreichung des Gotteswortes zu danken?

§ 17—20.

Die Gesänge nach der Epistel.

a. § 17. Das Graduale.

1. Auf die erste Schriftlesung (Lection — Epistel) folgt seit ältester Zeit Gesang und zwar im Abendland responsorischer Gesang. Es gilt eben auch auf dem Gebiet der Liturgie der Grundsatz: „varietas delectat“, und

[1] Die mittelalterlichen Ordines und Schriftsteller reden gewöhnlich nur von einem *legere* der Epistel, während das römische Missale sagt: *cantat* (subdiaconus) epistolam. Nach Durand (IV. 16 n. 11) war die Form des Vortrages für alttestamentliche Lectionen eine andere und ernstere als für die dem Neuen Testament angehörige Epistel. Eine reicher melodirte Vortragsweise der Epistel als die römische behielten nicht nur mehrere Orden, sondern behielt man auch in verschiedenen deutschen Diöcesen, z. B. Würzburg, Trier, Köln u. s. w. bei; s. Hermersdorf, Der Accentus der Trier'schen Kirche. Trier 1884. S. 7. Nach Hermersdorf hätte der Epistelgesang im gleichen Ton zu beginnen, in welchem die Collecte geschlossen wurde; bei der einfachen römischen Modulation dürfte es sich aber empfehlen, die Epistel, welche doch weniger wichtig und solemn ist, als die Collecte, etwas tiefer zu singen als diese, wie bei uns auch fast allgemein üblich ist.

zwei oder gar mehrere Lectionen unmittelbar aneinander gereiht würden die Hörer auf Kosten ihrer Aufmerksamkeit ermüden; das Graduale mit nachfolgendem kleinern Allelujagesang und resp. Tractus, sodann der größere Allelujagesang in der österlichen Zeit dienen zunächst dem Zwecke, wohlthuende Abwechslung zu schaffen. Alsdann ist zu erwägen, daß die eucharistische Feier primär den Charakter der λατρεία hat, Gottesdienst ist, weshalb es durch die Natur der Dinge gefordert scheint, daß nach und resp. zwischen den didaktischen Bestandtheilen (Lesungen) auch das latreutische Moment wieder zur Geltung komme, indem man in gehobener Stimmung und darum (wenigstens an Sonn- und Festtagen) in Sangesform Gott Anbetung oder Dank weiht, Abbitte oder Flehgebet an ihn richtet, dem zuversichtlichen Vertrauen auf ihn Ausdruck gibt oder auch nur eine einschlägige Thatsache oder Wahrheit, oft im unmittelbaren innern Zusammenhang mit der vorausgegangenen Lesung, vor Gottes Majestät und eben darum in gehobener Stimmung (cantando) betrachtend in Erwägung zieht, wie das alles im Graduale geschieht, von dem hier zunächst die Rede sein soll.

2. Das Graduale war ursprünglich ein ganzer Psalm, und daß dieser gleich von Anfang an unter einem bestimmten Gesichtspunkte, z. B. mit Rücksicht auf den Festtag, die laufende Zeit des Kirchenjahres, auf ein gerade obwaltendes Bedürfniß der Gemeinde u. s. w., ausgewählt wurde, läßt sich a priori erwarten und wird uns auch noch durch die Gradualien unseres Meßbuches in ihrer gekürzten Form bestätigt. Wohl ist das Graduale oftmals, namentlich in der Zeit büßender Vorbereitung auf das Osterfest (an den meisten Ferien der Quadragesima) und an anderen Bußtagen seinem Inhalt nach ein *lamentum poenitentiae* (Durand), ist aber keineswegs immer oder auch nur zum öftern ein „bußwärtiger" Gesang, wie noch Berthold von Chiemsee nach dem Vorgang der Mittelalterlichen das Graduale kurzhin genannt hat; dagegen spricht, ganz abgesehen vom Text der Gradualien, schon die Thatsache, daß die Messen der Osterwoche noch das Graduale haben, und sprechen besonders die meistentheils sehr reichen, schwungvollen Gradualmelodien, wie wir ihnen nicht bloß an hohen Festen, sondern mehr oder weniger selbst in der Quadragesima begegnen, wo diese Melodien die Herzen der büßenden Gläubigen erheben, trösten und übernatürlich erquicken sollen. Wohl aber darf man den Tractus allgemein und kurzweg in gewissem Sinne als Bußlied bezeichnen, was später sich zeigen wird. Gleich dem Introitus stehen, wie schon angedeutet, auch die Gradualien, nach ihrem Inhalt betrachtet, an Festtagen unter der Idee des betreffenden Festes, an Sonntagen und Ferien unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, wie in dem Abschnitt vom Kirchenjahr des nähern sich zeigen wird; nicht selten liegt der innere Zusammenhang des Graduale mit der vorausgegangenen Epistel klar vor Augen und kann man dann mit Recht sagen, der Gradualgesang sei das von den Gläubigen ausgehende Echo zur Epistel. Jedenfalls ist für eine liturgische Predigt stets auch das betreffende Graduale mitzuberücksichtigen. Weil das Graduale seiner Natur nach keineswegs specifischer Freudengesang, sondern gemischten Charakters ist, fehlt es in der Zeit des vollen Osterjubels (d. i. vom Samstag vor Dominica in albis bis zum Schluß der österlichen Zeit [Samstag vor Trinitatis]) vollständig und erscheint dafür gesteigerter Alleluja-

gesang; warum dieser nicht schon an Ostern, sondern erst am Sabbathum in albis beginnt, werden wir weiter unten darlegen.

a) Daß in der morgenländischen Kirche schon in ältester Zeit bei der Opferliturgie auf die erste Lesung Psalmengesang folgte, ist im zweiten Buche der apostolischen Constitutionen (c. 57) klar ausgesprochen. Für den gleichen Gebrauch in der abendländischen Kirche gibt Tertullian (de anim. c. 9) und ganz unzweideutig Augustin Zeugniß, welcher den Gläubigen sagte: Primum lectionem audivimus apostoli; *deinde cantavimus psalmum*, post haec evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit. Ziemlich häufig nimmt Augustin in seinen Vorträgen über die Psalmen Bezug darauf, daß der betreffende Psalm soeben, und zwar responsorisch[1] und ganz gesungen worden sei. Auch noch zur Zeit Leo's des Großen scheint man nach der Lesung einen ganzen Psalm gesungen zu haben (serm. II. n. 1), welcher für den betreffenden Tag, für die betreffende Feier entweder bereits feststand oder vom Bischof (Aug. Enarr. in Ps. 138) mit Rücksicht auf den äußern Anlaß (Festfeier), auf die zugehörigen Lesestücke und resp. auf die Bedürfnisse der Gemeinde ausgewählt wurde. Wann man anfing, statt des ganzen Psalmes nur noch einige Verse desselben responsorisch zu singen, wissen wir nicht; im Antiphonar (Graduale) Gregors des Großen besteht der in Rede stehende Zwischengesang in der Regel (except. Dom. Resurrect.; cf. Dominicas post Pentecost.) nur noch aus zwei Versen, wie das noch jetzt in unserem Missale der Fall ist[2]; der erste Vers oder das erste Glied heißt bei Gregor *Responsum* oder Responsorium, in unserem Meßbuche Graduale, beide Ausdrücke im engern Sinne genommen, der zweite Vers oder das zweite Glied ist als *Versus* gleichfalls in engerem Sinne bezeichnet — wohl mit Rücksicht auf die Wendung der Sänger gegen den Altar. Der Name für den Zwischengesang als Ganzes ist in den ältesten römischen Ordines Responsum (I. 10) oder Responsorium, aber schon Rhabanus Maurus (De instit. cler. I. 33) bemerkt, daß einige (quidam) diesen Gesang als Graduale bezeichnen, eine Benennung, der wir auch schon im fünften römischen Ordo (n. 7) begegnen und welche dann gemeinüblich wurde, vielleicht zum Unterschiede vom Responsoriengesang beim Stundengebet. Wie die mittelalterlichen Schriftsteller (von Isidor angefangen) einstimmig versichern, kommt der Namen Responsorium daher, weil der ganze Gesang responsorisch war; es wurde nämlich der erste

[1] Enarr. in Ps. 119 sagt er: Brevis psalmus et valde utilis, quem nobis *cantatum audivimus* et *cantando respondimus;* ein Sänger, der praecentor (Enarr. in Ps. 138 als lector bezeichnet), sang den Psalm versweise vor (cantatum audivimus), der Clerus und das Volk antworteten, entweder indem sie (wie es hier scheint) jeden einzelnen Vers wiederholten, so daß schließlich der ganze Psalm doppelt gesungen war, oder indem sie nach jedem Vers oder nach mehreren Versen ein bestimmtes Epiphonem, einen aus dem Psalm selber oder anderswoher entnommenen Vers sangen und insofern dem Vorsänger respondirten (vgl. Bd. I. S. 539 ff.). Enarr. in Ps. 44 sagt Augustin dem Volke: hunc psalmum sicut *vobiscum* cum exsultatione cantavimus, ita nobiscum cum attentione consideretis, Worte, die nicht nothwendig auf symphonischen Gesang gedeutet werden müssen, sondern besagen können, daß Bischof und Volk auf jeden vom Vorsänger vorgetragenen Vers durch Wiederholung desselben geantwortet und so respondendo den ganzen Psalm gesungen haben.

[2] Im Antiphonar Gregors sind mit ganz wenigen Ausnahmen die beiden Verse aus den Psalmen entnommen, in unserem Meßbuch, besonders in Messen späteren Ursprunges, auch aus anderen biblischen Büchern; einzelne rühren von der Kirche selber her; vgl. z. B. fest. SS. Cordis, pretios. Sanguin., 7 dolor., Raphaelis, Miss. de Requiem etc. In der mozarabischen Liturgie entspricht das nach der ersten Lesung (nicht nach der Epistel) stattfindende *Psallendum* unserem Graduale, in der ambrosianischen der Psalmellus.

Vers (das Responsum im engern Sinne) von einem Sänger[1], welcher auf der gleichen (niederern) Stufe des Ambo stand, von welcher die Epistel vorgelesen worden, vorgesungen (Ordo II. 7), worauf ihm der Chor (die schola cantorum) antwortete, indem sie denselben Vers oder das Responsum wiederholte; hierauf sang der Cantor den Versus, worauf der Chor das Responsum (den ganzen ersten Vers) nochmals wiederholte; endlich sang der Präcentor das Responsum nochmals und zwar in erhöhter Tonlage (Durand. IV. 19. n. 8), in welcher es dann vom Chor zum drittenmal wiederholt wurde. Daß der Name Graduale von der Stufe des Ambo herkomme, auf welcher der Präcentor stand, ließe sich durch zahlreiche Belege nachweisen.

b) Da nach der mystischen Meßerklärung die Epistel der Bußpredigt des Täufers entspricht, so lag es nahe, das Graduale auf die Bußseufzer derer zu beziehen, welche durch jene Predigt bekehrt wurden und es sofort als lamentum poenitentiae zu erklären, wie dies von Sicard, Innocenz III., Durand u. s. w. mit dem Beifügen geschieht, das Graduale falle tempore Pentecostes[2], d. i. in der österlichen Zeit, die eine Zeit des Jubels ist, eben deshalb aus, weil es Bußgesang sei. Als Grund, warum das Graduale bis zum Samstag der Osterwoche noch fortdauere, führen sie an, weil dadurch den Neugetauften, die erst am Samstag genannter Woche ihre Taufkleider ablegten, bedeutet werden sollte, sie müßten auch als Gerechtfertigte in Christo hienieden noch ein Leben der Buße und Entsagung führen, um aus den Niederungen dieses Erdenlebens (untere Stufe des Ambo) sich in ihren Herzen (Ps. 83, 6) Stufen (Gradus — Graduale) zum himmlischen Sion zu bauen (Rupert. Tuit. De div. off. VII. 11). Als wahrscheinlicher aber möchte ich annehmen, der das Graduale ausschließende große und volle Alleluiagesang habe deshalb erst an genanntem Samstag begonnen, weil (wenigstens im Abendland — anders in Afrika) erst an diesem Tage die Neugetauften nach Ablegung der weißen Taufkleider durch Entlassung aus dem Presbyterium unter die Schaaren der übrigen Gläubigen als τέλειοι in Christo erklärt wurden, somit ihre von der Kirche so lange und sorglich vollzogene Tauferziehung beendet und hiermit die Osterfreude der Kirche erst vollkommen geworden war (vgl. Bd. I. S. 707 Anm. 2; Aug. serm. in Octav. Paschae; ferner Durand. lib. VI. c. 96 n. 9).

c) Faßte man einmal das Graduale als „lamentum poenitentiae", als „cantus laborantium" auf, dann lag der Wunsch nahe, dasselbe möge überall in ernsten, strengen Weisen gesungen werden; Innocenz III. sagt: Rectius faciunt, qui graduale non festivis aut modulationis vocibus efferunt, sed *quasi cantum gravem et asperum simpliciter potius et lamentabiliter* canunt.

---

[1] Der Ordo II. 7 erwähnt ausdrücklich: cantor *solus* inchoat responsum, et *cuncti in choro respondent*, et idem solus *versum* responsorii cantat. Wie aus dem Ordo XI. 40 ersichtlich, hatte man später zwei Praecentores, denen die vom Primicerius dirigirte schola cantorum antwortete (cf. Rhab. Maur. l. c. II. 51). Hatte das Graduale mehrere (wie z. B. im Antiphon. Gregor. am Osterfest sechs) Versus, so wurde nach jedem das Responsum wiederholt. Daß man in der römischen Kirche den ganzen Gesang mit Gloria patri geschlossen habe, wie Amalarius (De ordine antiph. 18) sagt, ist unwahrscheinlich (Durand. IV. 19. n. 9). Nach Vorschrift des neuesten Graduale romanum (1886) stimmen zwei Praecentores das Responsum oder Graduale nur an, indem sie ein Wort oder ein paar Worte desselben singen, worauf dann der ganze Chor es fortsingt; deinde *duo cantores* Versum Gradualis dicunt; von einer nochmaligen Wiederholung des Responsum ist hier nichts erwähnt.

[2] Sie scheinen die Pentecoste oder alte Quinquagesima nicht schon mit dem Osterfeste, sondern erst mit Sabbathum in albis beginnen zu lassen und die Pentecoste bis zum Samstag nach Pfingsten auszudehnen; denn bis zum Sabbathum in albis (excl.) dauert das Graduale fort; cf. Amalar. De eccl. off. I. c. 35.

Daß dies aber in Wirklichkeit nicht überall geschah, läßt schon die angeführte Aeußerung selbst erschließen, der wir wörtlich auch bei Durand begegnen, welcher übrigens gleich danach von einer „*excelsa modulatio*“ spricht, die verhärtete Herzen ergötze und erweiche.

d) Zum Belege dafür, daß die Gradualien des römischen Meßbuches gemischten Inhaltes seien, soll hier von etlichen derselben des einzelnen die Rede sein.

Am dritten Adventsonntag fleht die Kirche namens ihrer Kinder, welche sich durch Buße und heilige Sehnsucht auf die mystische Geburt des Herrn um Weihnachten in den Herzen der Gläubigen vorbereitet, mit Worten des 79. Psalmes: „Herr, der Du über Cherubim thronest (= majestätischer, allmächtiger Gottkönig), erwecke Deine Macht und komme (zu uns mit Deiner allmächtigen Gnade); der Du Hirte Israels (= der Kirche) bist und dasselbe (Joseph synonym mit Israel) gleich Schäflein weidest, — anders ausgedrückt: der Du unser guter Hirte bist — achte auf unser sehnsuchtsvolles Flehen.“ — Dringliches Flehgebet, und zwar meistentheils um Verzeihung der Sünden und um helfende Gnade — sind die Gradualien auch in der Zeit büßender Vorbereitung auf Ostern (schon von Septuagesima an, besonders in der Quadragesima); so lautet z. B. das erste Graduale am Samstag des Fastenquatembers: Propitius esto Domine peccatis nostris, nequando dicant gentes, ubi est Deus eorum; *Versus:* Adjuva nos Deus salutaris noster, et propter honorem nominis tui libera nos (i. e. a peccatis nostris; Ps. 78). Im zweiten Graduale des genannten Samstags wird mit Worten des 83. Psalmes gefleht: Protector noster aspice Deus, et respice servos tuos; *Versus*: Domine Deus virtutum, exaudi preces servorum tuorum. Wie Sünd- und Schuldbewußtsein, so athmen die Gradualien der Fastenzeit auch zuversichtliches Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe und begrüßen dieselbe mitunter schon im voraus, wie bereits eingetreten; z. B. fer. 5. post cineres: Jacta cogitatum tuum in Domino, et ipse te enutriet. *Versus:* Dum clamarem ad Dominum, exaudivit vocem meam ab his, qui appropinquant mihi (d. i. von den vor Gott mich anklagenden Sünden, von sündhaften Begierden u. s. w.). — Am Mittwoch nach Lätare fand noch im frühern Mittelalter mit den Katechumenen, welche am Charsamstag getauft werden sollten, das feierliche Scrutinium *in apertione aurium* statt; diesen Katechumenen gilt der Ruf im ersten Graduale des genannten Tages: Venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos. *Versus:* Accedite ad eum, et illuminamini (Taufe = φωτισμός, illuminatio; Hebr. 6, 4), et facies vestrae non confundentur. Im zweiten Graduale sodann werden die Katechumenen als „populus, quem elegit Dominus in haereditatem sibi“ glücklich gepriesen. — Während der ganzen Osterwoche sind die Verse der Gradualien, in welchen Tag für Tag als Responsum das haec dies, quam fecit Dominus, *exsultemus* et *laetemur* in ea, Ausdruck jubelnden Dankes für den Sieg, welchen der Heiland in seiner Auferstehung und in ihm die ganze erlöste Menschheit, als deren ἐκλογή in der Osterwoche die Neugetauften erschienen, davongetragen hat. — Die Gradualien der Sonntage nach Pfingsten sind in ihrer Mehrzahl aus Meßformularien der Quadragesima entnommen, aber unter der Idee des sogen. Pfingstfestkreises zu betrachten. An den Heiligenfesten kommt im Graduale zum öftern die allgemeine Idee der betreffenden Kategorie von Heiligen irgendwie zum Ausdruck, z. B. Gott zeigte sich groß und gewaltig in den heiligen Martyrern (Commun. plur. Martyr. extra temp. pasch.); dieser Heilige war ein gottgefälliger Hohepriester (Bischof), der wundersam getreu das göttliche Gesetz hielt (Commun. conf. Pontif.); mitunter ist auf irgend einen specifischen Charakterzug aus dem Leben des Heiligen hingewiesen, z. B. am Feste des hl. Hieronymus Aemilianus auf dessen reich gesegnete Opferwilligkeit für die armen Waisenkinder, oder die Kirche jubelt und dankt geradezu aus der Seele des betreffenden Heiligen heraus, wie z. B.

am Feste des hl. Aloysius, wo das Graduale lautet: Domine, spes mea a juventute mea, in te confirmatus sum ex utero: de ventre matris meae tu es protector meus; *Versus:* Me propter innocentiam suscepisti, et confirmasti me in conspectu tuo (im Himmel) in aeternum.

b. § 18. Der Allelujagesang.

1. In den Messen, welche ein Graduale haben, folgt zum öftern unmittelbar auf dasselbe der sogen. kleinere Allelujagesang; eine Ausnahme bilden die sämmtlichen (Temporal-, Fest- und Votiv-) Messen von Septuagesima bis Ostern und die Requiemsmessen, in welchen auf das Graduale der sogen. Tractus folgt, ferner die Ferialmessen des Advents [1] und die nicht in die österliche Zeit fallenden Quatember- und Vigilmessen, welche als Zwischengesang zwischen Epistel und Evangelium (sofern nicht Tractus trifft) nur das Graduale haben (Rubr. gener. X. 4). Dieser kleinere Allelujagesang besteht aus zwei Alleluja, sodann einem Vers, an welchen ein drittes Alleluja sich anschließt. Daß der Allelujaruf überall, wo er in der Liturgie vorkommt, Ausdruck übernatürlicher, himmlischer Freude, Ausdruck einer heiligen Jubelstimmung sei, wurde Bd. I. § 36. n. 3 eingehend dargethan, ebenso, daß und warum das Allelujasingen für Bußzeiten (Advent und Septuagesima bis Ostern) [1], Bußtage (Quatember- und Vigilien extra tempus paschale) und zur Todestrauer nicht passe. Wohl aber ist es psychologisch tief motivirt, daß außer den eben genannten Zeiten und Tagen auf das zwar nicht „bußwärtige", aber doch immerhin ernstere Graduale ein Gesang folgt, der entschieden das Gepräge der Freude hat und darum geeignet ist, die Herzen für die nachfolgende frohe Botschaft (Evangelium) im voraus freudig zu stimmen. Was unsern Allelujagesang entschieden zum canticum laetitiae macht, ist nicht so fast der Inhalt des Verses, als vielmehr die drei Alleluja, welche den Vers sozusagen umrahmen, die übrigens alle drei die gleiche Melodie haben, woher es kommt, daß die mittelalterlichen Liturgiker, wenn sie vom Allelujagesang nach dem Graduale handeln, immer nur von einem Alleluja reden, wie auch im Antiphonar Gregors des Großen stets nur eines angemerkt und bis zur Stunde im Notentexte des römischen Graduale für die betreffenden Messen nur eines ausgesetzt ist, bezüglich dessen Vortrag das genannte Graduale folgendes anordnet: Si Alleluja, Alleluja cum versu sunt dicenda, primum Alleluja cantatur *a duobus* usque ad neuma (reiche Melodie für die Schlußsilbe,

[1] Die Sonntagsmessen im Advent haben den Allelujagesang, weil der Advent niemals so strengen Bußcharakter hatte, wie die Zeit der Vorbereitung auf Ostern, und weil gerade das Belassen des Allelujagesanges in den Messen der Sonntage die Adventzeit als die Zeit freudiger Sehnsucht nach der Ankunft Christi charakterisiren soll, wie denn auch in den Laudes der Adventsonntage das Alleluja auffallend oft vorkommt. Fällt die Vigil von Weihnachten auf den vierten Adventsonntag, so hat auch sie Allelujagesang, da sie nicht jejunirt, sondern das Fasten schon am Samstag anticipirt ist. Zur Erinnerung daran, daß die unschuldigen Kinder noch der alttestamentlichen Oekonomie des Zornes und des Todes angehörten, hat ihre Festmesse keinen Allelujagesang, aber Tractus; fällt aber ihr Fest auf den Sonntag, so hat die Messe ratione dominicae Allelujagesang ohne Tractus, desgleichen ausnahmslos am Octavtag, um anzudeuten, daß die Innocentes aus dem limbus in die himmlische Vollendung eingingen, welche schon die Väter in der Zahl acht (octava) gesinnbildet fanden.

auch jubilus genannt) [1], *chorus* autem repetit Alleluja et subjungit neuma protrahens syllabam *a*. Duo cantores intonant versum et chorus respondet (= prosequitur versum). Finito versu iidem duo repetunt Alleluja et chorus addit solum neuma. Sohin wird die eine Melodie des Alleluja dreimal, zweimal von den Vorsängern, einmal vom Chor, die eine Melodie des Neuma aber zweimal gesungen und zwar beidemal vom Chor. Der Inhalt des Verses, welcher meistens den Psalmen und zwar mitunter demselben Psalm, wie das vorausgehende Graduale, zum öftern aber einem andern Psalm entnommen wurde [2], ist gleich dem Inhalt des Graduale nach Verschiedenheit der Messen sehr verschiedener Natur; bald drückt er eine Bitte, bald Dank, öfters eine Wahrheit oder eine Thatsache aus, welche Gegenstand des Allelujajubels ist, hie und da enthält er eine directe Aufforderung zum Danke und Lobpreis. Wie das Graduale, so steht auch der Allelujavers unter der Idee des betreffenden Festes und resp. der laufenden Zeit des Kirchenjahres. Bezüglich der Melodie des Allelujagesanges sagt Kienle: „Die Lebhaftigkeit und Energie dieses (ganzen) Gesanges contrastirt sehr lieblich mit der mehr ruhigen Pracht des Graduale. Die Melodie (speciell) des Alleluja ist oft kurz, kräftig, voll Emphase, der Jubilus (= neuma) prächtig gebaut. Hat der Chor die Jubelmelodie als etwas Lebendiges in sich aufgenommen, singt er sie nicht wie etwas Angelerntes aus dem Buch, sondern mehr als etwas Empfundenes, Selbsterlebtes aus dem Herzen, dann ist das Alleluja ein herrlicher Gesang; man kann kaum etwas Schöneres hören" (Choralschule, 1. Aufl. S. 108).

Wann und in welcher Form der Allelujagesang in der römischen Meßliturgie ursprünglich eingeführt wurde, wissen wir nicht sicher (vgl. Bd. I. S. 519 f.); jedenfalls hat er schon seit Gregor I. der Hauptsache nach seine jetzige Gestalt. Aus dem 2. römischen Ordo (n. 7) erfahren wir, daß der nämliche Sänger, welcher auf der untern Stufe des Ambo das Graduale gesungen resp. intonirt hatte, auch das Alleluja — selbstverständlich respondente choro — auf derselben Stufe [3] zu singen hatte. Wie die Mittelalterlichen das Graduale einstimmig als lamentum poenitentiae deuteten, so den Allelujagesang als *cantus laetitiae;* so sagt Rupert von Deutz: canitur Alleluja post graduale, canticum laetitiae post luctum poenitentiae, et summopere nitentes exprimere magnitudinem consolationis, quae reposita est illis, qui nunc lugent, *jubilamus* magis, quam canimus unamque brevem digni sermonis syllabam in plures neumas vel neumarum distinctiones protrahimus, ut jucundo auditu mens attonita repleatur, et rapiatur illuc, ubi sancti exsultabunt in gloria et laetabuntur in cubilibus suis (De div. off. II. 35; Durand IV. c. 20 n. 5). Als Gegenstand solcher Freude bezeichnen die mittelalterlichen Schriftsteller bald den tröstlichen Hinblick auf das ewige Allelujasingen, welches auf die Mühsale und Thränen dieses Erdenlebens (Graduale) folgt, bald soll das Alleluja an die Freuden derjenigen erinnern, welche auf die Predigt des Täufers (Epistel) sich bekehrten, oder an die Freuden jener, die Christi Wunder sahen, welche auf die Predigt des Täufers folgten; schon Pseudoalcuin meint, der

[1] Ueber Neuma vgl. des nähern Bd. I. S. 584 Anm.

[2] Manche Verse sind auch anderen biblischen Büchern entnommen (z. B. am Stephanstag, Johannes Evangelist), etliche von der Kirche selber verfaßt (vgl. z. B. dritte Weihnachtsmesse).

[3] Nach Durand hätte das Alleluja „loco *altiori*" gesungen werden müssen.

Allelujajubel beziehe sich auf das nachfolgende Evangelium der Messe und wolle den Gläubigen gleichsam sagen: Quia verba evangelii salutem conferentia mox audituri estis, laudate Dominum, cujus beneficio hanc gratiam percipere meruistis (De div. off. c. 40). Weil man speciell im Alleluja mit seinem Neuma das Abbild himmlischer Freude erblickte, wurde in manchen Kirchen das Alleluja von Knaben, als Abbildern der Engel, der Vers aber von Erwachsenen gesungen. Die Bezeichnung Versus wird theils damit erklärt, daß bei dessen Absingung die Sänger nach Osten (gegen den Altar — wie in klösterlichen Genossenschaften noch jetzt vielfach geschieht) sich wendeten, theils damit, daß von dem Verse der Gesang sich wieder zum Alleluja zurückwende, so daß Versus soviel wäre, als Wendung im Gesang (vgl. Durand); übrigens kehren die musikalischen Motive des Alleluja mit seinem Jubilus im Verse selber wieder und drücken ihm, auch wenn sein Text kein direct freudiger ist, gleichwohl das signum laetitiae auf.

2. Da am Samstag vor dem Weißen Sonntag die Osterfreude voll wird (vgl. S. 98), so hört von da an bis zum Schluß der österlichen Zeit in den Temporal-, Fest- und Votivmessen das Graduale ganz auf und tritt an dessen und resp. des kleinern Allelujagesanges Stelle der dem vollen Osterjubel entsprechende größere Allelujagesang, welcher aus zwei reich neumirten Alleluja von verschiedener Melodie und Tonart und aus zwei Versen besteht. Vor dem ersten Verse wird das erste Alleluja zweimal (das Neuma nur einmal) gesungen; vor dem folgenden Vers sodann wird das zweite Alleluja mit seinem Neuma einmal, hernach der Vers und nach dessen Beendigung nochmals das zweite Alleluja mit Neuma gesungen. Die Rogationstage, welche ehedem Fasttage waren, desgleichen die jejunirte Vigil von Pfingsten, desgleichen die Tage des Pfingstquatembers (abgesehen von der letzten Lection, auf welche die Pfingstsequenz folgt) haben nur ein Alleluja, das auch nur einmal gesungen wird; es soll dadurch der Bußcharakter dieser Tage angedeutet, aber gleichwohl auch dem Jubel der österlichen Zeit noch in etwas Rechnung getragen werden. Auch die Verse des größern Allelujagesanges sind verschiedenen Inhaltes, stehen aber unter der Idee der österlichen Zeit und resp. des betreffenden Festes oder Opferanlasses.

Während nach der Deutung der Meßliturgie als Nachbild des gesammten opus redemtionis das Graduale auf die Bußseufzer bezogen wird, welche die Predigt des Täufers (Epistel) hervorrief, soll nach der mystischen Deutung der Allelujagesang speciell jener Freude entsprechen, welche die vom Heiland noch zu Lebzeiten des Täufers gewirkten Wunder (Matth. 11, 2 ff.) bei den Gläubigen hervorriefen (Innocenz III., Durand u. a.); andere sagen, in die Bußseufzer, welche die Predigt des Täufers hervorrief, haben sich auch Freudenrufe gemischt.

c. § 19. Die Sequenzen.

Vielleicht schon in altchristlicher Zeit, jedenfalls bereits im frühern Mittelalter wurde im Allelujagesang der Messe, wenigstens an Festtagen, zum Ausdruck überströmender Freude, das letzte A des (letzten) Alleluja neumirt, d. h. es wurde dieses Schluß-A durch eine oft sehr lange und daher viel Athem (πνεῦμα = νεῦμα; vgl. Bd. I. S. 548 Anm.) fordernde Reihe von Noten hindurch juchzer- oder jodlerartig gesungen, una syllaba jubilando magis

quam canendo protrahebatur (vgl. S. 101). Diese textlosen Jubelmelodien, diese Abbilder der in Worten nicht ausdrückbaren himmlischen Wonne hießen *jubili*, nachweislich seit dem 9. Jahrhundert auch *Sequentiae;* letztere Bezeichnung charakterisirte sie als Notenreihen (ἀκολουθίαι), die auf das Alleluja folgten, als den nachgezogenen „Notenschwanz" zum Alleluja, wie Berthold von Chiemsee sich ausdrückt. Diese langen textlosen Notenreihen waren für die Sänger nicht leicht zu merken; und wenn deren, wie gewöhnlich, mehrere gemeinsam sangen, so konnten leicht Differenzen entstehen. Um nun die Jubelmelodien [1] mehr zu fixiren (jubilos verbis ligare) und deren Vortrag zu erleichtern, verfertigte man seit dem 9. Jahrhundert entsprechend lange Texte, welche unter die textlosen Noten gesetzt wurden, und trug sofort die Bezeichnung Sequentia, welche vordem der textlose jubilus gehabt hatte, auch auf diese Texte über, welche anfänglich und solange sie nur für bereits vorhandene Jubelmelodien gemacht und denselben angepaßt wurden [2], in ungebundener Form, wenn auch rhythmisch, sich bewegten und daher auch Prosen [3] hießen, nachmals aber (seit dem 12. Jahrhundert), als man zuerst die Texte machte und dann erst zu diesen die Melodie erfand, metrisch (mit Strophenbau und Reim) nach Art der Hymnen gestaltet wurden. Weil aus dem Allelujagesang der Messe herausgewachsen [4], kamen die Sequenzen während des Mittelalters nur in Zeiten und an Festen vor, welche Allelujagesang haben (vgl. S. 101. 102), und sind sie naturgemäß Lob- und Preisgesänge [5]. Bis auf das Missale Pius' V. enthielten die Meßbücher, zumal in Frankreich und Deutschland, wo die Sequenzendichtung besonders gepflegt wurde, zahlreiche Sequenzen, so z. B. das Augsburger Missale von 1555 noch 98, das Kölner von 1487 noch 73 und selbst in dem ans römische sonst schon viel angepaßten Kölner Missale von 1756, das in der Kölner Erzdiöcese theilweise noch jetzt im Gebrauch steht, etliche 50 [6]. Das jetzige römische Missale enthält nur noch fünf Sequenzen,

---

[1] Nach einer Aeußerung Notkers von St. Gallen zu urtheilen, wären schon zu seiner Zeit außer der Endsilbe ja auch die Silben le und lu des Alleluja neumirt und auch diese Neumen als Melodien für Sequenzen resp. für die verschiedenen Strophen derselben verwendet worden; vgl. dazu bei Durand (IV, 20 n. 4) die Erörterung nicht bloß über die Endsilbe ja, sondern auch über al, le, lu.

[2] Als Regel galt hierbei: so viele Noten oder (falls Ligaturen vorkommen) so viele Hauptnoten, so viele Silben; „singulae motus cantilenae (Tonbewegungen) singulas syllabas debent habere" (Notker, In praefatione ad Sequentias).

[3] *Prosa* i. e.: oratio = prorsa oratio, einfach und schlichthin (prorsus), d. i. ungebunden sich bewegende Rede.

[4] Weil die Sequenzen an die Stelle des letzten Alleluja resp. seines Neuma getreten sind, folgt in Handschriften und älteren Missalien auf sie mit Recht kein Alleluja mehr; wohl aber steht im jetzigen römischen Missale nach der Oster-, Pfingst- und Frohnleichnamssequenz noch Alleluja, das im Graduale sogar neumirt ist.

[5] Durand (IV. 21) sagt: Quando non dicitur Alleluja, non debet Sequentia dici, quoniam loco pneumatis ejus dicitur. Sehr oft beginnen die Sequenzen mit der ausdrücklichen Aufforderung zum Lobpreis, z. B.: Eja recolamus laudibus; Laetabundus exsultet fidelium chorus; Summi triumphum regis prosequamur laude; Christo regi laudem demus; Gaude felix Agrippina; Victimae paschali laudes immolent christiani etc. etc.

[6] Kehrein hat in seiner Schrift „Lateinische Sequenzen des Mittelalters" (Mainz 1873) 895 Sequenzen mitgetheilt, deren Verfasser fast alle unbekannt sind. Für die

die aber unstreitig zu den schönsten des gesammten Sequenzenschatzes gehören; zwei von ihnen (Stabat mater und Dies irae) stehen in keinerlei Zusammenhang mit dem Allelujagesang, erscheinen vielmehr als poetisch erweiterte Tractus, weshalb auch auf das sie abschließende Amen kein Alleluja folgt [1].

a) In seiner Einleitung zur Erklärung des 99. Psalmes (Jubilate Deo) definirt der hl. Augustin die jubilatio oder den jubilus als sonus laetitiae *sine verbis*, ferner als vox quaedam exsultationis sine verbis, ita ut appareat, eum ipsum ipsa voce gaudere quidem, sed quasi repletum *nimio gaudio* non posse verbis explicare, quod gaudet. Ob zu Augustins Zeit solche jubili auch in der Meßliturgie vorkamen, wird aus seinen Aeußerungen nicht ersichtlich; unzweifelhaft aber kennt den jubilus beim Allelujagesang der Messe Amalarius (De eccl. off. III. 16), dann Pseudoalcuin (De div. off. c. 39), bei welchem sich bereits die Bemerkung findet, daß man den textlosen jubilus auch sequentia nenne [2].

b) Den textlosen Jubelmelodien des Alleluja scheint man zuerst in Frankreich Texte unterlegt zu haben; wenigstens wurde Notker von St. Gallen († 6. April 912) durch einen Mönch des Klosters Gimedia (Jumièges), welcher um die Mitte des 9. Jahrhunderts nach St. Gallen gekommen war, zur Unterlegung von Texten unter vorhandene Jubelmelodien, also zur Verfertigung von Sequenzen im spätern Sinne des Wortes angeregt und angeleitet [3]. Nach dem Vorgange Notkers, dem 50 Sequenzen beigelegt werden, verfaßten alsbald auch andere Männer, z. B. die älteren Ekkeharde in St. Gallen, Berno und Hermann der Contracte in der Reichenau u. a., Sequenzen, deren Gebrauch bei der Liturgie durch Papst Nicolaus (II.?) gestattet wurde, wie nicht bloß Ekkehard V., sondern auch Durand berichtet (Rational. IV. c. 21). Der bedeutendste und fruchtbarste Sequenzendichter Frankreichs war jedenfalls der Augustinerchorherr Adam von St. Victor (blühte circa 1130) in Paris, wie aus Gautiers Ausgabe seiner Werke (edit. 2.) zu ersehen ist [4]. Während die Sequenzen, bezüglich deren melodischer Gestaltung (Parallelismus der Strophen, Eingangssatz, Doppelmelodie, Abgesang und resp. Versikel u. s. w.) wir speciell auf die Schrift von Karl Bartsch „Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung", 1868, verweisen, in Deutschland und Frankreich die weiteste Verbreitung fanden, war dies in Italien, speciell in Rom, weniger der Fall [5], worin ein Erklärungsgrund mitgelegen sein dürfte, warum in die officielle Ausgabe des Missale romanum verhältnißmäßig nur so wenige Sequenzen aufgenommen wurden; ein anderer Grund war sicherlich der, weil unter den Sequenzen der verschiedenen Missalien gar manche waren, die vor dem Richterstuhl einer präcisen Dogmatik und einer gründlichen historischen Kritik (speciell in Beziehung auf die

---

meisten Feste waren mehrere Sequenzen vorhanden, und mußte daher in manchen Klöstern der Cantor an hohen Festen den Abt im Kapitel (nach der Prim) fragen, welche Sequenz gesungen werden solle.

[1] Nur am fest. 7 dol. secundo, das am dritten Sonntag zu Ehren Maria's als der glorreichen *regina* martyrum gefeiert wird und in der Messe Allelujagesang hat, folgt auf Schlußamen des Stabat mater noch ein Alleluja; vgl. dazu oben Anm. 4.

[2] Diese Bemerkung findet sich auch in manchen Ausgaben des II. Ordo (n. 7), wird aber von Mabillon für unecht gehalten.

[3] Vgl. hierüber des nähern Schubiger, P. Anselm, die Sängerschule St. Gallens vom 8.—12. Jahrhundert, Einsiedeln 1858, S. 44 ff. und *Léon Gautier*, Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge; les tropes; Paris 1886.

[4] Ueber diese Ausgabe und speciell über Adam von St. Victor vgl. Dreves in den Laacher Stimmen Bd. XXIX. S. 278 ff.

[5] Vgl. den Nachweis in der gelehrten Dissertation Georgi's in seiner Liturgia roman. Pontificis (II. Bd.) über die Sequenzen p. CCXXX sqq.

vitae Sanctorum) nicht bestehen konnten[1]; auch durfte die Rücksicht miteingewirkt haben, den Gottesdienst nicht an all zu vielen Tagen durch Sequenzen, die mitunter sehr lang waren, zu verlängern.

c) Den Vortrag der Sequenzen betreffend versichert uns Durand: Sequentia cantatur *ab omnibus simul in choro*, ut notetur concordia charitatis (IV. c. 21); in St. Gallen dagegen scheinen sie zum öftern von zwei Chören (hie und da Männerchor und Knabenchor) abwechselnd gesungen worden zu sein (Schubiger a. a. O. S. 53); im jetzigen römischen Graduale steht: Sequentiae *alternatim* cantari possunt a *singulis* cantoribus in choro. Während der Chor die Sequenz singt, hat der Celebrans sie allzeit ganz und zwar submissa voce zu lesen resp. zu beten, und dieß nicht etwa alternatim cum ministris sacris, sondern allein (C. R. 11. Sept. 1847).

d) Bezüglich der fünf Sequenzen, die noch in unserem römischen Missale stehen, müssen wir uns der Kürze halber auf nachfolgende Notizen beschränken[2]:

α) Daß die Ostersequenz Victimae paschali den Priester Wipo, Hofkaplan Kaiser Konrads II. und Heinrichs III., zum Verfasser habe, kann jetzt auf Grund der Nachweise Schubigers (a. a. O. S. 93) als ausgemacht gelten; ihre Abfassung dürfte noch vor die Mitte des 11. Jahrhunderts fallen.

Zuerst fordert der Dichter die Gläubigen (christiani) auf, an Ostern einen Preisgesang anzustimmen auf Christus als das wahre Osterlamm, welcher durch die welterlösende (redemit — reconciliavit) Todesschlachtung hindurch in der Auferstehung zum Leben der Verklärung (Offenb. 5, 6) gelangte und nun, nachdem er in wundersamem Ringkampf den Sieg davon getragen, als Herzog des Lebens (dux vitae — ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας; Hebr. 2, 10) herrschet in Ewigkeit. Um die Thatsache der Auferstehung, welche an Ostern gefeiert wird, zu constatiren, richtet der Dichter in dramatischer Weise, wie es scheint im Namen der noch zweifelnden Apostel (Joh. 20, 18), an die erste Zeugin der Auferstehung Jesu, an Maria Magdalena, die Frage, was sie auf ihrem Gang zum Grabe (Marc. 16, 1 ff.; Joh. 20, 1 ff.) resp. was sie am Grabe gesehen, worauf sie antwortet: sie habe das Grab leer und insofern das Sepulchrum *viventis*, ja sie habe den glorreich Auferstandenen selber (gloriam resurgentis) gesehen, der ihr bekanntlich im Garten erschienen war (Joh. 20, 14 ff.); sie habe die von der erfolgten Auferstehung zeugenden Engel im Grabe (Joh. 20, 12), habe ferner das Tuch, in welches Jesu Haupt (sudarium) und die Linnentücher, in welche sein Leichnam beim Begräbniß eingehüllt (daher vestes) worden war, im leeren Grabe liegen gesehen. Aus all dem ist der Maria gewiß, daß Christus, auf dem ihre Hoffnung ruht (I Kor. 15, 14), von den Todten auferstanden sei, was sie freudig bekennt (surrexit Christus spes mea), zugleich den sie fragenden Aposteln im Auftrag des Engels (Marc. 16, 7) verkündend, der Auferstandene werde in Galiläa auch ihnen erscheinen. Wirkung des Zeugnisses der Magdalenerin ist bei dessen Hörern die Glaubensgewißheit bezüglich der Auferstehung Christi, eine Gewißheit, welche der Dichter in dem Scimus etc. die von ihm zum Preisgesang auf das Osterlamm aufgeforderten Gläubigen aussprechen läßt, welche schließlich noch die Bitte um Erbarmen an den glorreichen Todesüberwinder richten; auch ex mente apostolorum kann man sich das Scimus etc. gesprochen denken.

[1] Die Kölner Synode von 1536 redet von Prosae indoctae et superstitiosius invectae, die zu beseitigen seien mit alleiniger Belassung solcher, quae dignitati ecclesiae et priscis institutis consentaneae fuerint.

[2] Sehr ausführlich sind diese fünf Sequenzen und zwar vorwiegend vom dogmatisch-ascetischen Standpunkt aus behandelt von Sihr in der schönen Schrift: „Die Sequenzen des römischen Meßbuches“, Herder 1887; ziemlich eingehend auch von Kayser im II. Bd. seiner „Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen“; Paderborn und Münster 1886.

In dem Artikel „Auferstehungsfeier“ im Kirchenlexikon (2. Aufl. Bd. I. S. 1602 f.) habe ich dargethan, daß schon im frühern Mittelalter am sogen. heiligen Grab im Anschluß an die Ostermetten (vor dem Tedeum) eine liturgisch-dramatische Auferstehungsfeier gehalten wurde. Vielleicht wurde unsere Ostersequenz gleich anfänglich für den Zweck einer solchen Feier gedichtet; gewiß ist, daß dieselbe schon im 13. Jahrhundert sowohl in Frankreich als in Deutschland häufig bei der Auferstehungsfeier — wenn auch nicht überall in gleicher Weise und Vertheilung — im Gebrauch war. So wurden z. B. an vielen Orten die ersten drei Strophen von den drei Marien (Marc. 16, 1), welche drei Priester in Casula über dem Chorrock vorstellten, am Grabe gesungen, und zwar von der Maria Magdalena: Victimae paschali etc.; von der Maria Jacobi: Agnus redemit etc.; von der Maria Salome: Mors et vita etc. Dann traten — gleichfalls in liturgischem Gewande — Petrus und Johannes am Grabe auf und fragten (singend) die Magdalenerin: Dic nobis Maria etc., worauf diese antwortete: Sepulchrum etc., und zuletzt schloß der ganze Chor ab mit Scimus, Christum resurrexisse a mortuis vere: Tu nobis victor rex miserere[1]. — Noch in vielen Missalien des 16. Jahrhunderts hat jeder Tag der Osterwoche seine eigene Sequenz und kommt das Victimae paschali wohl aus dem Grund, weil es schon bei der Auferstehungsfeier gesungen worden war, in der Messe des Osterfestes nicht vor, sondern erst am zweiten Sonntag nach Ostern und von da an durch die ganze österliche Zeit und zwar mit folgender, dem Scimus vere unmittelbar vorausgehender Einschaltung: Credendum est magis soli Mariae veraci, quam Judaeorum turbae fallaci.

β) Als Verfasser der nach Inhalt und Form gleich ausgezeichneten Pfingstsequenz *Veni sancte Spiritus* werden Hermann der Contracte, Papst Innocenz III. und der Frankenkönig Robert II. († 1031) genannt, welch letzterem schon Durand (l. c. IV. 21. 3) die Sequenz zuschrieb und für den die meisten Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen.

Gleich den auf die Sendung des Heiligen Geistes harrenden Aposteln (Apg. 1, 12 ff.) blickt der kindlich fromme Verfasser, welcher das Wirken des Heiligen Geistes aus eigener, tief innerer Erfahrung kennt, sehnsuchtsvoll zum Himmel empor und fleht, von dorten (coelitus) möge der Heilige Geist herabkommen über alle Gläubigen, er möge sein göttlich-wesenhaftes Licht einstrahlen lassen in die Herzen der armen Menschenkinder, er möge, nachdem er in solch wesenhafter Mittheilung (I Kor. 6, 19; Röm. 5, 5) Einkehr im Innersten der Herzen genommen, sich als süßen Gast (dulcis hospes) derselben, als den alles durchdringenden, reinigenden, heilenden, beherrschenden und erquickenden Lebensgeist erweisen, als den Paraklet, als den Tröster (consolator optime — in labore requies) im vollsten Sinne des Wortes. Ja mit seinen sieben Gaben all (septenarium) möge er zu den Gläubigen kommen, möge sie, da sie aus sich allein für ihr übernatürliches Ziel nichts vermögen (nihil est in homine), durch seine Gnade in den Stand setzen, all ihre guten Werke als übernatürlich verdienstliche zu verrichten, infolgedessen eines seligen Todes zu sterben (salutis exitus) und einst zur vollendeten Tröstung im Himmel zu gelangen.

γ) Die Frohnleichnamssequenz *Lauda Sion salvatorem* hat textlich unbestritten den hl. Thomas von Aquin († 1274) zum Verfasser, welcher im Auftrage Urbans IV. Officium und Messe für das von genanntem Papste im Jahre 1264 eingeführte festum Corporis Christi verfertigte. Während bei der officiellen Herausgabe unserer liturgischen Bücher andere Theile dieses von Thomas verfaßten Officiums einzelne Aenderungen erfuhren, blieben die Hymnen und blieb die Meßsequenz ganz unverändert (vgl. Innsbrucker theolog. Zeitschr. 1879, S. 409). Als Muster für

---

[1] Vgl. des nähern C. Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München bei Stahl 1887, S. 59 ff.

die Sequenz scheint dem Heiligen in metrischer[1] Hinsicht der berühmte Kreuzhymnus (Laudes crucis attollamus) des Adam von St. Victor vorgeschwebt zu haben, mit dem sie auch die gleiche Melodie hat.

Man kann füglich unsere Sequenz, welche vorwiegend dogmatischen Inhaltes ist, bezeichnen als Credo vom heiligsten Altarssacrament in durchaus wohlklingender, mitunter höchst schwungvoller poetischer Form. Das Frohnleichnamsfest (frono = Herr; lichame = Leib) führt in der Liturgie den Namen festum *Corporis* Domini. Seiner Idee, wie sie in der Bulle Transiturus Urbans IV. zum Ausdruck gebracht ist, würde genauer entsprechen die Bezeichnung: festum *Corporis et Sanguinis* Domini oder festum *sanctissimi Sacramenti* (sc. altaris); denn Gegenstand der Feier dieses Festes ist nicht bloß der eucharistische Leib des Herrn als Lebensspeise für die Gläubigen und als Object der Anbetung bei Expositionen und theophorischen Processionen, wie dieselben seit Einführung dieses Festes allmählich üblich wurden, sondern Object ist die heiligste Eucharistie als Opfer und Opfermahl; das Frohnleichnamsfest wurde ja angeordnet, um die gnadenvolle Einsetzung der Eucharistie als Opfer und Opfermahl, welche an dem zum Triduum mortis Christi gehörigen Gründonnerstag nicht freudig und festlich genug begangen werden kann, nachträglich noch eigens und in begeistertstem Festjubel zu feiern. Es ist daher ganz entsprechend, daß der hl. Thomas in der Festsequenz die Eucharistie nicht bloß als Speise, sondern als Opfer und Opfermahl ins Auge gefaßt hat.

Zuerst fordert der heilige Sänger die festfeiernde Kirche (Sion) im allgemeinen auf, den Heiland (salvatorem), welcher für sie Herzog (ἀρχηγός; Hebr. 2, 10) des Heiles und Lebens und ihr guter Hirte ist (I Petr. 2, 25), in Lobliedern (hymnis et canticis) zu preisen und dabei all ihre Kraft anzustrengen, da sie ihn doch nie genug loben könne (Strophe 1). Sofort bemerkt er, daß am gegenwärtigen Feste (hodie) ein Gegenstand (thema) ganz besondern Lobpreises (laudis specialis) vorliege (proponitur), nämlich das in sich quellhaft lebendige (vivus, ὁ ἄρτος ὁ ζῶν; Joh. 6, 51) und den Gläubigen Leben spendende (vitalis) eucharistische Brod, welches der Heiland ganz gewiß (datum non ambigitur) am heiligen Abendmahlstisch den Zwölfen gereicht habe (Strophe 2). Voll, hellklingend und lieblich soll der Lobgesang an diesem Tage sein, ein aus dem tiefsten Herzensgrunde strömender und darum gotteswürdiger (decora) Jubelgesang (mentis jubilatio), denn dieser Tag ist das hohe Fest, an welchem das Gedächtniß der erstmaligen Feier resp. der Einsetzung dieses Mahles (hujus mensae) begangen wird (Strophe 3). Sofort charakterisirt der Dichter dieses Mahl des nähern, indem er sagt, dieses Mahl, welches der Herr des Neuen Bundes (novus rex) als neutestamentliches Paschamahl feierte, habe dem alttestamentlichen Paschamahl (pascha vetus) seine Erfüllung und sein Ende gegeben (terminat), als neues habe es das alte, als wahrhaftiges (Joh. 6, 55) das schattenhaft vorbildliche Pascha verdrängt, als aufgehendes Lebenslicht (Luc. 1, 80) die Nacht der vorchristlichen Zeit verscheucht (Ephes. 5, 8; Strophe 4). Aber diese einmalige Abendmahlsfeier im Cönaculum zu Jerusalem genügte dem liebreichen Heiland nicht, er hat vielmehr verordnet, sie solle als Feier des Gedächtnisses an ihn fortgesetzt werden (Luc. 22, 19), und dieser seiner heiligen Anordnung (Einsetzung) gemäß (docti sacris institutis) consecriren wir Priester (der Dichter war ja selbst ein solcher) Brod und Wein zum Opfer des Heiles, d. h. indem wir Brod und Wein[2] am Altare consecriren, vollziehen wir geheimnißvoll das eine

---

[1] Zwölf sechszeilige trochäisch gehaltene Reimstrophen; gegen den Schluß hin wird der poetische Erguß reicher und sind infolgedessen die dritt- und vorletzte Strophe achtzeilig, die letzte sogar zehnzeilig.

[2] Bekanntlich wird gerade durch diese Doppelconsecration die eucharistische Feier am deutlichsten als Opfer charakterisirt (Bd. I. S. 211 f.).

große Opfer unserer Erlösung, das Opfer von Golgotha (in salutis consecramus hostiam). Denn es ist Glaubenssatz für die Christen, daß durch die Consecration das Brod in den Leib, der Wein in das Blut Christi übergeht (gewandelt wird), daß also eine mystische Trennung des Blutes vom Leibe und in ihr der Opferact vollzogen wird, ein alle Begriffe übersteigender, übernatürlicher Vorgang, von dem man nur durch opferfreudigen Glauben (animosa fides) Gewißheit (firmat) erlangt (Strophe 5—6). Sofort auf die Eucharistie als (Opfer-) Mahl übergehend und das, was durch die Consecration geworden ist, weiter beschreibend und verherrlichend, sagt der Dichter, unter den zwei verschiedenen Gestalten (Brod und Wein), die nach der Consecration nur noch sinnenfällige Zeichen (signa) ohne entsprechendes Wesen (res) sind, bergen sich ausnehmende, erhabene Realitäten (res), das Fleisch Christi als Speise, sein Blut als Trank, jedoch so, daß keines für sich allein, sondern unter jeder Gestalt der ganze verklärte Christus zugegen sei (Strophe 7). Speciell auf die Eucharistie als Speise[1] übergehend, betont der Verfasser in der 8. Strophe, daß der unter der Gestalt des Brodes gegenwärtige Christus von einer Brechung, Zerschneidung (concisus) oder wie immer vollzogenen Theilung der Brodsgestalt nicht berührt, sondern vom Empfänger allzeit ganz (integer) genossen wird[2]. Mag einer oder mögen tausende von der eucharistischen Speise genießen, es erhält jeder gleichviel, nämlich den einen ganzen Christus, der nach dem Genusse auch von dem auflösenden Verdauungsproceß nicht berührt wird (nec sumptus consumitur)[3]. Wiewohl alle Communicanten — dies ist der Grundgedanke der 9. Strophe — das gleiche genießen, so ist doch, je nachdem sie gute oder böse sind, die Wirkung eine ganz verschiedene, bei den einen Leben (Vermehrung des Gnadenlebens), bei den andern Tod (Todsünde, Steigern des in der Seele bereits vorhandenen Todes) und Verdammniß (I Kor. 11, 29). In der erweiterten 10. Strophe ist auf die Brechung des Consecrirten, wie sie vorschriftsgemäß bei der Opferfeier und mitunter auch für den Zweck der Communionspendung an Laien geschieht, Rücksicht genommen und wird erklärt, ob solcher Brechung dürfe der Empfänger im Glauben nicht wanken (vacilles), denn sie berühre nur das äußere Zeichen, nicht auch die res Sacramenti, nicht den in jedem, auch dem kleinsten Theil der Hostie ganz gegenwärtigen Heiland, der in seinem Verklärungszustand (status) und in seiner verklärten Gestalt (statura) über jede zeiträumliche Theilung und Verkleinerung erhaben sei. In steigender Begeisterung und Anbetung weist der Dichter in der 11. Strophe (Ecce panis angelorum) wie mit Fingern hin auf die heilige Hostie, auf dieses Lebensbrod, das in der Consecration vom Himmel herabkommt, wo dasselbe (nämlich den verklärten Heiland) die Engel in seliger Anschauung genießen (insofern panis *angelorum* genannt), und zwar herabkommt, um den Erdenpilgern auf ihrem Weg durchs Thränenthal empor zum Himmel stärkende Speise (cibus viatorum) und zugleich Bürgschaft zu sein, daß sie Kinder Gottes, Hausgenossen Gottes seien (panis filiorum), da sie ja solch einer himmlischen, göttlichen Kost gewürdiget sind, welche Unwürdigen (canes; Matth. 7, 6), d. i. solchen, die keine Kinder Gottes, sondern filii irae Dei sind, nicht gereicht werden darf. Um so erhabener und preiswürdiger ist diese eucharistische Speise, als sie schon Jahrhunderte voraus ihre typischen Vorbilder hatte

[1] Es scheint hier nicht an die liturgische fractio durch den Priester, sondern an etwaiges Brechen, Theilen, Zerschneiden mittelst der Zähne beim Genusse gedacht zu sein.

[2] Zur Zeit des hl. Thomas communicirten die Laien meistens nur noch unter der einen Gestalt des Brodes, woraus sich erklärt, daß er von der achten Strophe an nur auf die Communion unter dieser einen Gestalt Rücksicht nimmt (Summ. theolog. III. q. 80. art 12).

[3] Der Sinn könnte auch sein: obgleich Millionen ihn genießen, er wird nicht aufgezehrt, sondern bleibt immerfort zum Genießen übrig.

(in figuris praesignatur), nämlich im Opfer Abrahams, sofern dieses Typus wie des Kreuzopfers, so auch des mit ihm identischen Meßopfers war, in welchem eben der cibus eucharisticus als Opfermahl bereitet wird, sodann im jüdischen Paschalamm, das nicht bloß durch Schlachtung geopfert, sondern als Opferspeise genossen wurde, und endlich im Manna, das wunderbarer Weise aus den oberen Luftregionen und insofern vom Himmel kam (Joh. 6, 59). Die auf zehn Verse erweiterte Schlußstrophe (12) enthält eine rührende Bitte an den Heiland, der ganz besonders in der Eucharistie, wo er unser wahres Lebensbrod ist, sich als den guten Hirten erweist (bone pastor etc.), er möge sich doch unserer Armseligkeit erbarmen, möge durch würdigen Genuß der Eucharistie uns auf die fetteste Weide[1] führen (tu nos pasce), möge uns schützen wider unsere Feinde und uns so schon hienieden glücklich machen (reich an Gnade, an innerem Frieden u. s. w.); und nachdem er als guter Hirte, der alles weiß und alles kann, was uns zum Heile dient, uns schon hienieden als Sterbliche, besonders in der Eucharistie, auf herrliche Weide geführt (pascis hic mortales), möge er uns einstens auf die Weide des ewig seligen Lebens führen, möge uns zu seinen Tischgenossen beim himmlischen Abendmahle (Luc. 14, 16 ff.; Matth. 8, 11—12), zu Miterben seiner Herrlichkeit (Röm. 8, 17) und zu Genossen (sodales) der verklärten Himmelsbürger machen. Die Strophen „Ecce panis angelorum“ und „Bone pastor panis vere“ werden vi consuetudinis in manchen Diöcesen vom Officiator mit der Monstranz in der Hand vor der Segenertheilung (in der Frohnleichnamsoctav und bei den sogen. Donnerstagsämtern während der Sequenz, sonst auch vor und nach der Exposition) feierlich angestimmt und dann vom Chor weiter und zu Ende gesungen.

Schon gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde unsere Sequenz auch ins Deutsche übersetzt (vgl. Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied und seine Singweisen, Freiburg 1886, S. 700 ff.) und zwar anfänglich mit Einhaltung des ungleichen lateinischen Strophenbaues (sogenannter Leich), später in gleichstrophiger Liedform; am verbreitetsten ist dermalen Bone's „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ u. s. w.

δ) Wegen ihres erhabenen, tief ergreifenden Inhaltes und ihrer einfach-schönen Form gehört die Sequenz *Stabat mater* nach allgemeinem Urtheil zum vorzüglichsten, was die liturgische Poesie aufzuweisen hat. Das herrliche Lied umfaßt zehn sechszeilige trochäisch-rhythmische (nicht streng quantitirende) Strophen, die um ihres klaren, leichten Flusses willen schon beim bloßen Lesen auf das Ohr den wohlthuendsten Eindruck machen (über den ursprünglichen Text vgl. Kayser in der Tübinger Q.-Schr. 1884, S. 85 ff.).

Als Verfasser gilt jetzt (früher auch St. Bernhard und Innocenz III. genannt) allgemein der Franziskanerbruder *Jacobus* (vulgo Jacopone) *de Benedictis* aus Todi, vormals Rechtsgelehrter, seit dem unglücklichen Tode seiner frommen Gattin zuerst Tertiarier, dann wirkliches Mitglied (Laienbruder) des Franziskanerordens, ein (mitunter übertrieben) strenger Ascet, von der verkehrten Welt, welche er (auch verweltlichte Mönche und Päpste) freimüthig, mitunter gar zu scharf[2] tadelte, gründlich losgeschält, ein eminentes Dichtertalent, wie seine zahlreichen ander-

[1] An jedem Donnerstag wird, da er der dankbaren Erinnerung an die Einsetzung des allerheiligsten Altarssacramentes geweiht und daher die Votivmesse de sanctissimo Eucharistiae Sacramento für ihn festgesetzt ist, in der Ferialprim der Psalm 22: Dominus regit me . . in loco pascuae me collocavit etc. gebetet, ohne Zweifel mit Rücksicht darauf, weil gerade beim Opfer und Opfermahl der Heiland uns auf die fetteste Weide führt.

[2] Dies gilt namentlich von seinem Auftreten gegen Bonifaz VIII., wider den er auf seiten der Colonnas stand und von dem er excommunicirt wurde.

weitigen Gedichte beweisen[1], welche ganz den Geist und die Gefühlsweise unserer Sequenz athmen. Er starb als demüthiger Klosterbruder zu Collazone in der Christnacht 1306, gerade als der Priester in der Klosterkirche das Gloria anstimmte. Daß er gleich seinem heiligen Vater Franziskus von der innigsten Kreuzesliebe durchglüht war, beweist das Stabat mater, welches schon im 14. Jahrhundert weithin verbreitet war und namentlich von den Geißlern (Flagellanten oder Albaten) gesungen wurde. Als officiell wurde es ins römische Meßbuch erst aufgenommen, nachdem Papst Benedict XIII. durch Decret vom 22. August 1727 die Feier des festum septem dolorum B. M. V. für die ganze Kirche auf den Freitag der Passionswoche vorgeschrieben hatte[2]. Uebrigens wurde in Italien genanntes Fest schon lange zuvor ex indulto gefeiert und in dessen Liturgie das Stabat mater gebraucht. In Deutschland begegnet man schon seit dem 15. Jahrhundert (Prov.-Concil von Köln 1413) einem festum *compassionis* B. M. V., das in der österlichen Zeit und zwar am Freitag nach Jubilate mit Sequenz gefeiert wurde; doch waren hier noch verschiedene Sequenzen[3] im Gebrauch, darunter auch ein Stabat mater, dessen Text aber im Vergleich mit dem jetzigen officiellen Text, welcher die größte Wahrscheinlichkeit der Originalität für sich hat, mancherlei Varianten bietet, deren viele gesammelt sind von Daniel, Mone, Kayser u. a.

In der 1. und 2. Strophe (nach der Strophengliederung im Meßbuch) schaut der fromme Sänger theilnahmsvollen Blickes auf die Gottesmutter, die im tiefsten Seelenschmerze (Luc. 2, 35), das thränenfeuchte Auge zum Himmel erhebend unter dem Kreuze ihres Sohnes steht[4]. Von diesem Anblick ergriffen, bricht er in der 3. und 4. Strophe in mitleidsvolle Klage aus über die Größe des Schmerzes, welchen die zärtlich liebende Mutter (pia mater) angesichts der schrecklichen Pein des Gekreuzigten empfand, einen Schmerz, der um so größer war, als ihr erlauchter (inclytus) Sohn nicht bloß ihr, sondern Gottes Eingeborener ist (mater unigeniti in sensu emphatico). Ueberwältigt vom innigen Mitleid, welches er mit der Gottesmutter trägt, fragt er in der 5. und 6. Strophe, ob es überhaupt einen so hartherzigen Menschen gebe, der nicht bis zu Thränen gerührt würde, wenn er die Mutter Gottes in solch furchtbarer Qual (supplicium) etwa mit dem Sinnesauge sehen könnte (videre), ja der mit Schmerz und Betrübniß nicht auch dann schon erfüllt würde, wenn er die mit ihrem Sohne leidende Mutter nur mit dem Geistesauge, in heiliger Contemplation (contemplari) betrachtet. Solches Mitleid mit der Schmerzensmutter muß alle um so nothwendiger ergreifen, als ja Mariens Leiden unter dem Kreuze, an dem sie ihren süß- und heißgeliebten Sohn unter schrecklichen Qualen (tormentis), bedeckt mit Geißelstreichen[5] und in tiefster

---

[1] In italienischer Sprache öfters edirt; die besten derselben auch deutsch von Schlüter und Stark, Münster 1864.

[2] An diesem Tage trifft ein Tractus, an den sich die Sequenz äußerlich und innerlich anschließt. Das ältere festum compassionis B. M. V. wurde in der Osterzeit gefeiert, für welche die Anwendung einer Sequenz als ganz motivirt erschien (vgl. S. 103).

[3] Z. B. in Köln: Virgini Mariae laudes concinant jam fideles revocantes ad mentem Christi sub cruce flentem etc.; in Augsburg: Gaude turba fidelium, mentis colens martyrium etc. Das Augsburger Missale von 1555 hat zwei Messen de compassione B. M. V. und in der zweiten bereits das Stabat mater, aber mit mehreren Varianten.

[4] Schrift und Ueberlieferung wissen nur von einem Stehen Mariens, der starken neutestamentlichen Judith, unter dem Kreuze; erst die naturalistische Kunstrichtung, welche auch in vielen anderen Dingen mit der Tradition brach, hat die Gottesmutter als zusammensinkend oder als bereits zusammengesunken unter dem Kreuze, als gestützt von den anderen Frauen und dgl. dargestellt.

[5] Flagellis könnte wohl im Sinne von Qual, Plage überhaupt (Ps. 31, 10) und als synonym mit tormentis genommen werden; allein mir scheint es passender, an die

innerer Verlassenheit mußte sterben sehen, gleich den Leiden ihres Sohnes durch die Sünden der Menschen (gens Christi im weitern Sinne) verursacht und ähnlich wie diese mittlerischer Natur waren (7. und 8. Strophe).

Auf die Schilderung und Betrachtung der Schmerzen Maria's folgt von der 9. Strophe an dringliche Bitte des Sängers um die Gnade, auch seinerseits inniges Mitleid mit der Mutter empfinden und an des Sohnes Leiden in der fühlbarsten Weise theilnehmen zu können, um einstens auch mit ihr zur palma martyrii im Himmel zu gelangen. „Ach doch (eja), o Mutter, die du Quell der Liebe bist", so fleht er, „bewirke, daß ich die Wucht, die Heftigkeit deines Schmerzes empfinde, auf daß ich dann auch mit dir trauern kann." Fons amoris nennt er Maria, sofern ihre wahrhaft geheimnißvolle Liebe zum göttlichen Sohne gerade im Leiden mit ihm unter dem Kreuze den Höhepunkt erreichte und Maria durch diese höchste Liebesbethätigung die Macht, das Vorrecht erlangte, auch anderen von ihrer theilnehmenden Liebe zum leidenden Sohne in reichem Maße — wenn auch nur fürbittweise — mittheilen zu können. Um Vermittlung (fac) dieser Liebe zum leidenden Gottessohne, ohne welche die Compassio mit Maria, das Mitempfinden ihres Schmerzes nicht möglich ist, fleht der Sänger in der 10. Strophe: Fac ut ardeat cor meum in amando Christum, und er fleht um diese Liebe um so dringlicher, als sie ihn nicht bloß zur Compassio mit Maria befähigt, sondern ihm auch das Wohlgefallen des Sohnes selber erwirkt (*sibi* complaceam = ipsi sc. Christo). Durch die erbetene Liebe zum leidenden Heiland empfänglich gemacht für das Mitleiden mit Maria, fleht er diese in der 11. und 12. Strophe an, sie möge die Wunden, d. i. den Schmerz der Wunden Jesu, in voller Stärke (valide) seinem Herzen eindrücken, möge ihn diesen Schmerz ganz und zu tiefst fühlen lassen (fige plagas *cordi* meo), sie möge all die Pein, welche der verwundet (angenagelt) am Kreuze hängende Sohn auch für den Sänger erduldet, und welche Maria mit dem Sohne empfunden hat, nun auch mit dem Sänger theilen, möge durch innerliche Compassio an ihrem Schmerz ihn Antheil nehmen lassen (poenas mecum divide), und zwar nicht bloß momentan, sondern — um was er in der 13. und 14. Strophe fleht — sein ganzes Leben lang möchte er in Kraft der Fürbitte Mariens (fac) frommen Sinnes mit ihr weinen, Schmerz empfinden über Jesu Leiden, unter Thränen alles mitempfinden, was sie einst unter dem Kreuze litt (juxta crucem tecum stare, et me tibi sociare in planctu desidero). In der 15. Strophe wendet er sich sodann neuerdings an Maria und zwar nicht mehr als Mutter, sondern als die hehre (praeclara) Jungfrau der Jungfrauen, mit der Bitte, sie möge nicht bitter (ungnädig) gegen ihn sein, sondern ihm die Gnade des Mitleidens mit ihr erwerben (fac me tecum plangere), die Gnade sodann (16. Strophe), im eigenen Leben den Tod Christi zu tragen, d. h. in geduldiger Ertragung mannigfachen Kreuzes und Leidens dem sterbenden Erlöser ähnlich, Genosse seines Leidens zu sein und so seine Wunden in einem fortwährenden Kreuzesleben (Gal. 2, 19; 6, 17) durch die That zu verehren (semper mortificationem Jesu in corpore circumferens; II Cor. 4, 10). In der 17. Strophe bittet er, Maria möge ihm erwirken, daß er nicht bloß einfachhin, sondern im Uebermaße (inebriari) an den Kreuzesleiden Jesu (vulnera — crux — cruor) theilnehmen dürfe, wobei der Sänger vielleicht an jene Theilnahme dachte, deren sein heiliger Vater Franziskus in der Stigmatisation gewürdigt wurde, und die im Uebermaße schmerzhaft, eine *inebriatio* aus dem Leidenskelche Jesu, aber in Kraft der glühenden Liebe zugleich überaus süß, eine *inebriatio* mit Kreuzeswonne war, wie ja der hl. Bonaventura berichtet, der hl. Franciscus habe, als er die Stigmata empfing, auch

---

Geißelhiebe zu denken, welche Jesus an der Geißelsäule empfing und die an seinem bei der Kreuzigung entblößten Leibe sichtbar wurden.

excessivam quandam laetitiam empfunden. Läuterung durchs Feuer der Kreuzesleiden dient dazu, vor dem Feuer der Hölle zu bewahren; vor diesem auf Grund der Compassio ihn am Tage des Gerichtes zu bewahren, bittet der Sänger Maria in der 18. Strophe. Schließlich (Strophe 19. 20) wendet er sich, da Maria alles, was sie vermag, nur in Christo vermag, an diesen selber, zu ihm flehend, er möge ihn beim Scheiden aus dieser Welt durch die Intercession seiner Mutter (per matrem) zur Siegespalme, möge ihn gnädiglich (donetur) zur Glorie des Himmels gelangen lassen.

Während die übrigen Sequenzen nur im Meßbuch stehen, kommt das Stabat mater, auf Vesper, Metten und Laudes vertheilt, auch im Stundengebet vor; Messe und Officium wurden erst durch Benedikt XIII. (1727) in der ganzen Kirche eingeführt. Ins Deutsche wurde es schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und dann noch sehr oft übersetzt, so daß Lisco im Jahre 1843 bereits 78 metrische Uebersetzungen ins Deutsche zusammenstellen konnte; die berühmtesten Meister der Polyphonie haben es in Musik gesetzt[1]. Im kirchlichen Choral hat es fünf[2] verschiedene Melodiesätze und einen Schlußsatz für das Amen.

ε) Am Allerseelentag, bei Begräbniß-, Siebent-, Dreißigst- und Jahrtagsgottesdiensten wird dermalen in der Requiemsmesse vorschriftsmäßig die Sequenz *Dies irae* gesungen resp. gebetet, desgleichen in der Missa quotidiana pro defunctis, wenn sie als Missa solemnis vel cantata mit einer einzigen Oration gehalten wird; wird diese Missa quotidiana als Stillmesse celebrirt, so steht es dem Celebrans frei, das Dies irae zu beten oder auszulassen. Die genannte Sequenz ist mit Recht noch berühmter als das Stabat mater, und selbst ein Protestant (Daniel) sagt von ihr: Uno omnium consensu sacrae poeseos *summum decus* et ecclesiae latinae κειμήλιον *est pretiosissimum.* Aus guten Gründen[3] gilt jetzt allgemein Thomas von Celano (Städtchen in den Abruzzen), welchen der hl. Franciscus, dessen Vertrauter er war und dessen erste Biographie er schrieb, im Jahre 1213 in den Orden aufnahm, und welcher, nachdem er auch einige Zeit in Deutschland (Worms, Mainz, Köln) gewirkt hatte, ungefähr im Jahre 1255 starb. Aus inneren Gründen und speciell im Hinblick auf die Schlußstrophe nimmt man an, der erschütternde Hymnus sei gleich anfänglich für die liturgische Todtenfeier verfaßt worden; daß er in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Italien schon in der Requiemsmesse stand, erfahren wir aus dem circa 1385 verfaßten Liber conformitatum des Franziskaners Bartholomäus Albizi von Pisa. In Deutschland, wo man strenger am ursprünglichen Begriff von Sequenz im Sinne von jubilus festhielt, kam das Dies irae nach dem Tractus der Requiemsmesse nur sehr allmählich in Gebrauch; noch in den gedruckten Missalien aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts steht es nicht; allgemein vorgeschrieben wurde es erst durch das Missale Pius' V., welches wohl den ursprünglichen Text enthält, von dem nicht so viele Varianten existiren wie beim Stabat mater.

In 19 trochäischen Reimstrophen von je drei Zeilen schildert der Dichter in fließender, ebenso einfacher als ergreifender Sprache höchst plastisch zuerst die Schrecken des jüngsten Tages, der schon längst prophetisch (David — Sibylle)[4] als Tag

---

[1] Vgl. des nähern Kayser a. a. O. S. 170 ff. und Bäumker im Cäcilienkalender 1873 S. 59 ff. und im „Kathol. deutsches Kirchenlied" S. 472 ff.

[2] I. Strophe 1. 6. 11. 16. 20. II. Strophe 2. 7. 12. 17. III. Strophe 3. 8. 13. 18. IV. Strophe 4. 9. 14. 19. V. Strophe 5. 10. 15.

[3] Vgl. des nähern meinen Artikel über Dies irae im Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. III. Col. 1733 ff.

[4] David (vgl. Ps. 17, 8 ff.) ist wohl nur als Repräsentant der gesammten alttestamentlichen Propheten genannt, die sich oft mit den Schrecken beim Nahen des Richters

des Zornes und des Weltbrandes (solvet saeclum in favilla) vorausverkündet ist (Strophe 1). Die ganze Schöpfung wird erbeben und in Verwirrung gerathen (Matth. 24, 29) bei der Ankunft des strengen Richters (Strophe 2). Die wundersam tönende Gerichtsposaune (I Kor. 15, 52) wird zum Entsetzen des Todes, der seine Beute verliert, und zum Staunen der Natur, deren Gesetze überboten werden, alle Todten aus den Gräbern vor den Richter rufen (Strophe 3. 4). Dieser wird auf seinem Throne sitzen (Matth. 25, 31), das Buch [1], in welchem alle Werke der Menschen verzeichnet sind, wird aufgeschlagen und alles wird offenbar werden, nichts Strafbares ungeahndet bleiben (Strophe 5. 6). Zitternd vor diesem allwissenden, gerechten Richter, fragt der Sänger ängstlich, wie es wohl bei diesem Gerichte, wo die Gerechten kaum sicher sind (I Petr. 4, 18), ihm, dem armen Sünder, ergehen, was er dem Richter antworten, wer sich als Anwalt seiner annehmen werde? (Strophe 7.)

Nachdem der Sänger in den vorausgehenden Strophen die Schrecken des jüngsten Gerichtes, dessen Anticipation das individuelle über den einzelnen ist, sich so lebhaft vorgestellt und dadurch sich tief erschüttert hat, wendet er sich im zweiten Theile der Sequenz in dringlicher Bitte vertrauensvoll an den Heiland, der erst am jüngsten Tage als König von erschrecklicher Majestät sich zeigen wird, aber jetzt noch unser liebreicher Erlöser ist. Zu ihm, dem unversieglichen Quell milden Erbarmens (pietas), der die Erlösungsgnade (Rechtfertigung) ohne unser Verdienst, rein schenkungsweise (gratis) spendet, fleht er nun: Salva me, rette mich jetzt schon durch deine Gnade von allem, was Sünde heißt, um dann auch beim Gerichte mich retten zu können (Strophe 8). Bist du ja auch meinetwegen den harten irdischen Lebensweg gegangen, hast bis zur Ermüdung (sedisti lassus; Joh. 4, 6) auch mich als verlorenes Schäflein gesucht und schließlich am Kreuze leidend und sterbend mich erlöst; laß all das, gerechter Richter, nicht an mir verloren sein, sondern schenke mir um dessentwillen deine sündentilgende Gnade, noch ehe das Gericht hereinbricht (*ante* diem rationis; Strophe 8—11). Bereue ich ja all die Sünden, deren ich schuldig bin (reus), so tief, daß ich laut aufseufze vor innerem Schmerze (ingemisco) und mir die Schamröthe auf die Wangen tritt; und eben weil ich schuldbewußt und in Zerknirschung auf den Knien (supplex) vor dir liege, fleischgewordener Gottessohn (Deus), so erbarme dich jetzt meiner (Strophe 12). Ich hoffe darauf um so sicherer, als du ja auch die reuige Maria Magdalena und den Schächer begnadigt hast (Strophe 13). Wohl weiß ich, daß mein jetziges und sonstiges Flehen (preces) um Bewahrung vor der Hölle armselig und unvollkommen ist (non dignae) und daß es aus sich mich nicht retten kann; aber du, o Jesu, bist die lautere Güte (bonus), und deshalb bitte ich dich, daß du aus Gnade (benigne) mich vor dem ewigen Feuer bewahrest (Strophe 14); durch deine rettende Gnade sorge dafür, daß ich bei der endgiltigen Scheidung am jüngsten Tage (Matth. 25, 32 ff.), ausgesondert [2] von den Böcken, unter den Schafen zu deiner Rechten stehe und du mir, nachdem die Verdammten ihrer Schuld mit Schmach unwiderleglich überwiesen (confutati) und zum schrecklich qualvollen

---

befaßt; vgl. z. B. Sophon. 1, 14 ff. (dies irae, calamitatis et miseriae), Joel 2, 1 ff. Von den Sibyllen, deren bekanntlich verschiedene Väter erwähnen, ist hier wohl zunächst die erythräische gemeint, welche sehr eingehend die Schrecken des Gerichtes über die Welt schildert (vgl. bei Eusebius, Rede Constantins an die Versammlung der Heiligen n. 18; Bibl. d. KV. Bd. II. S. 271 f.).

[1] Daß dieses Buch, von dem schon die Apokalypse (20, 12) redet, bildlich zu verstehen sei, ist selbstverständlich; das Buch, in welchem alles aufgezeichnet steht, ist die Allwissenheit des Richters.

[2] *Sequestrare* bedeutet ursprünglich das zwischen Zweien strittige Object bei einer Mittelsperson niederlegen, im spätern Latein überhaupt entfernen, absondern.

(acer) Feuer der Hölle verurtheilt sind, zurufen kannst: Veni benedicte (Strophe 15. 16). Weil von diesem Endurtheil alles abhängt, fleht der Sänger ganz zerknirscht und demuthsvoll[1] nochmals: gere curam mei finis (Strophe 17). In der 18. Strophe erinnert er, weil vom Gedanken an das Gericht zur Verdammniß ganz durchschauert, nochmals an die Schrecken und Thränen des jüngsten Tages, an welchem die zu richtenden, d. i. die zu verdammenden Menschen (judicandus homo *reus*) aus der Grabesasche erstehen müssen, um fortan auch dem Leibe nach gepeinigt zu werden; und eben darum (ergo an Strophe 18 anknüpfend), weil das etwas so Jammervolles sein wird, fleht er in der letzten Strophe: gütigster Jesu, mein Gott und Herr, laß diesem bestimmten Verstorbenen (huic), für den wir eben jetzt die Todtenfeier (Gottesdienst) halten, an jenem Schreckenstage Schonung angedeihen, verwirf ihn nicht und schenke jetzt schon den Verstorbenen (eis) die ewige Ruhe.

Wenn die beiden Schlußstrophen, die innerlich unter sich zusammenhängen, nicht erst später, bei der Aufnahme des Hymnus ins Todtenofficium hinzugefügt wurden, sondern echt sind, so nimmt man wegen des *huic* ergo parce, Deus füglich an, der Verfasser habe sein erschütterndes Lied von vornherein für den Zweck gedichtet, daß es beim Gottesdienst für den einzelnen Verstorbenen (in die depositionis, tricesimi, anniversarii) gesungen resp. gebetet werde, wo die Kirche neben dem einzelnen (huic) auch noch aller Verstorbenen fürbittend gedenkt, wozu das Dona *eis* requiem recht gut paßt. Aber was soll es für einen Zweck haben, wenn die Kirche für einen Verstorbenen, dessen Loos im besondern Gericht bereits entschieden ist, noch betet: Gott möge am jüngsten Tage seiner schonen, d. h. ihn nicht verdammen? oder wenn sie nachträglich betet, Gott möge im besondern Gerichte ihm gnädig sein? Man sagt: die Kirche versetze sich im Dies irae von Strophe 8 an, wo das Gebet um gnädiges Gericht beginnt (ebenso im Offertorium der Todtenmesse und im Libera), in den Moment der Agonie des betreffenden Verstorbenen zurück und bete wie aus der Seele des Sterbenden heraus für ihn um ein gnädiges Gericht, um Bewahrung vor der Verdammniß u. s. w. Allein, wie soll ein solches Gebet der Kirche (die, nebenbei bemerkt, im Todtenofficium durchweg *pro defunctis*, für wirklich Gestorbene, nicht pro moribundis betet), das sie erst verrichtet, nachdem der Verstorbene bereits gerichtet ist, demselben zu gut kommen? Vielleicht könnte man sagen, der allwissende Richter hat im voraus gewußt, daß dieses Gebet für den Betreffenden seiner Zeit quasi pro moribundo et ex mente ejus werde verrichtet werden, und hat es ihm als solches beim Gerichte schon in Anschlag gebracht. Bei solcher Auffassung könnte der Priester das Dies irae von Strophe 8 an ex mente defuncti, für den Gottesdienst gehalten wird, beten, aber so, daß er sich den defunctus noch als moribundus denkt vor seinem Erscheinen im Gericht. Mir dünkt es aber fast passender, daß der Priester unsere Sequenz zunächst sozusagen für sich bete, daß er während der ersten sieben Strophen, um sich heilsam zu erschüttern, die Schrecken des jüngsten Tages sich lebhaft vergegenwärtige und dann von Strophe 8 an für sich ein gnädiges Gericht in dem Sinne erflehe, wie wir es oben bei Auslegung der Sequenz angedeutet haben. Bei dem *huic* ergo mag der Beter, die Hände auf die Brust legend, den Heiland auf sich Armseligen hinweisen, dabei etwa auch andere, ja die ganze Menschheit in dem huic miteinschließen. — Aber soll dann der Verstorbene, für den man das heiligste Opfer feiert, beim Dies irae ganz leer ausgehen? Keineswegs; denn jedenfalls wird man beim Dona eis requiem an erster Stelle seiner gedenken; dann aber erwirbt sich der Celebrans dadurch, daß er die Sequenz in reuiger Stimmung unter nächster

[1] Supplex = auf den Knien liegend, acclinis = hingeneigt und die Hände erhebend zu Jesus. Contritum quasi cinis = ganz zermalmt, so fein wie die Asche, die man den Büßern aufs Haupt streut.

Beziehung auf sich betet, wie durch jedes gute Werk, einen *fructus satisfactorius*, und diesen kann und soll er dem Verstorbenen zuwenden, der dann gewiß nicht zu kurz kommt. Aber nicht bloß bei der Requiemsmesse, sondern auch extra Missam wird der fromme Priester, welcher das Dies irae auswendig kann, dasselbe wenigstens vom Rex tremendae an in specieller Beziehung auf sich behufs Erlangung einer seligen Sterbstunde und eines gnädigen Gerichtes öfters beten; besonders passend geschieht dies am Schluß der Danksagung nach der heiligen Messe, in welcher Christus, der rex tremendae majestatis, als *fons pietatis* ins Priesterherz gekommen ist.

Schon bei einfacher Declamation macht Dies irae, dieser „hymnus latinissimus", den Eindruck von Musik; wahrhaft ergreifend und bei aller Einfachheit großartig ist seine Choralmelodie, welche sich in drei verschiedenen musikalischen Sätzen bewegt, die gewöhnlich von zwei Chören abwechslungsweise vorgetragen werden. Zum ersten Satz gehören die Strophen 1. 2; 7. 8; 13. 14; zum zweiten die Strophen 3. 4; 9. 10; 15. 16; zum dritten die Strophen: 5. 6; 11. 12 und 17; die beiden Schlußstrophen haben als sogen. Abgesang ihre eigene Melodie, einen vierten musikalischen Satz. In den Messen, für welche das Dies irae vorgeschrieben ist, muß es nicht bloß ganz gebetet, sondern sollte es gemäß älteren Entscheidungen vom Chor auch ganz gesungen werden; durch Decret vom 12. August 1854 wurde jedoch indulgirt, daß die Sänger „aliquas strophas" auslassen. Im Hinblick darauf, daß die Rituscongregation unterm 11. November 1847 entschied, in der Requiemsmesse müßten wenigstens alle jene Texte gesungen werden, welche Fürbittgebet (precationem suffragii) enthalten, dürften vom Dies irae, falls es nicht ganz gesungen wird, am füglichsten die ersten sieben Strophen ausgelassen und der Gesang mit Rex tremendae majestatis begonnen werden. Bezüglich der polyphonen Compositionen und zahlreichen Uebersetzungen unserer Sequenzen verweisen wir kürzehalber auf Kayser a. a. O. S. 224 ff.

d. § 20. Der Tractus.

Wie schon oben (S. 100) bemerkt wurde, fällt in der Zeit von Septuagesima bis Ostern, weil sie Bußzeit ist, ferner an einigen anderen Tagen, welche Bußcharakter haben, sowie in den Requiemsmessen der kleine Allelujagesang nach dem Graduale ganz aus und tritt an dessen Stelle der sogen. Tractus, dem wir einigemal auch ganz allein ohne vorausgegangenes Graduale begegnen [1]. Der Tractus wird zunächst und zumeist dadurch als Buß- und resp. Trauergesang (vgl. n. 2) charakterisirt, daß er in der Regel nur in Zeiten, an Tagen und bei Anlässen vorkommt, wo der Freudenruf „Alleluja" als schlechthin unzulässig erscheint. Auch sein Inhalt und die Art des musikalischen Vortrages helfen im allgemeinen den Tractus als „cantus fletus et tristitiae" (Amalar.) charakterisiren, obwohl weder alle Texte noch alle Melodien ernster oder gar „bußwärtiger" Natur sind. Er ist meistentheils den Psalmen entnommen [2], besteht aus dem in engerem Sinne sogen. Tractus,

---

[1] So am Samstag des Adventquatembers, am Mittwoch und Samstag des Fastenquatembers und am Samstag des Herbstquatembers, je nach der Epistel, weil schon die ihr vorausgehenden Lectionen Graduale hatten; das Gleiche gilt vom Charmittwoch. Daß auf die Charfreitagslectionen nur Tractus folgt, ist Zeichen tiefster Bußtrauer.

[2] Einigemal anderen alttestamentlichen Büchern, z. B. Exod., Deut., den Klageliedern, dem Hohenliede, den Propheten Isaias, Habakuk, vereinzelt dem Neuen Testamente, z. B. Tu es Petrus, Ave gratia plena; in neueren Meßformularien besteht der Tractus mitunter ganz oder theilweise aus Worten der Kirche.

der gleich einer Antiphon voransteht; auf ihn folgt hie und da nur ein Versus, meistentheils aber zwei, mitunter drei bis fünf; am ersten Fastensonntag umfaßt der Tractusgesang fast den ganzen Psalm 90, am Charfreitag fast den ganzen Psalm 139 und am Palmsonntag nahezu die Hälfte von Psalm 21. Gleich dem Graduale steht selbstverständlich auch der Tractus unter der Idee der betreffenden Zeit und resp. des betreffenden Festes oder Opferanlasses.

a) Daß Papst Telesphor den Tractus eingeführt habe (Durand), ist mehr als unwahrscheinlich; nachweislich aber hat der Tractus schon in den ältesten Handschriften vom Antiphonar Gregors des Großen fast durchweg dieselbe Stellung und Gestalt wie noch jetzt. Der erste römische Ordo schreibt vor: Postquam legerit (sc. Subdiaconus epistolam) *cantor* cum cantatorio (= Graduali) ascendit (in ambonem) et dicit Responsum (= Graduale). Si fuerit tempus, ut dicatur *Alleluja*, bene; *sin autem, tractum*, sin minus, tantummodo Responsum (n. 10; cf. Ordo II. 7). Hiernach wurde der Tractus gleich dem Graduale vom Ambo aus, und zwar von einem Cantor[1] sozusagen in einem Zug gesungen, während beim Graduale und Allelujagesang der Chor mit dem Vorsänger (und resp. den Vorsängern) abwechselte, die ganze Sangesweise responsorisch war. Amalarius (De eccl. off. II, 12) schreibt: Hoc differt inter Responsorium (= Graduale), cui chorus respondet, et *Tractum, cui nemo*, quod est inter duo sacrificia (Luc. 2, 24) scilicet columbarum et turturum; den Gesang des Tractus vergleicht er dann des nähern mit dem Gesang der allzeit einsamen Turteltaube, und es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß man dem in Rede stehenden Gesang ursprünglich den Namen tractus nur mit Rücksicht darauf gab, daß er in einem Zug (tractim) ohne Unterbrechung durch einen respondirenden Chor vorgetragen wurde. Hauptsächlich diese einförmige Vortragsweise ist es, was den Tractus als Bußlied charakterisirt, wozu dann allerdings auch noch die Wahl der Tonart und die Beschaffenheit der Melodie beitrug, wie aus nachfolgender Aeußerung des Rupert von Deutz ersichtlich ist: Hoc in Tractibus notandum est, quod omnes fere *gravioribus* compositi sunt *vocibus*, nec unquam in iis, qui *authentici* dicuntur, modis exaltari merentur, sed cuncti *plagalium* inferioribus terminis contenti fletum et tristitiam in *humilitate sonorum* denuntiant[2]. Quod congrue satis observatum est; tristitiae namque tempus exigit, ut Alleluja, quod laetantium carmen est, intermitteretur. Bene *ergo* Tractus, qui pro Alleluja interim cantatur, altitudinem atque excellentiam gaudii *gravi succentu* et *modestis* declinat incessibus (De div. off. IV. c. 6). Aehnlich spricht Sicard sich aus, da er schreibt: Omnes fere tractus authentici gravibus vocibus componantur, et omnes *fletum et tristitiam* sanctorum in praesenti vita *per lacrymabilem cantum* et *gravitates sonorum* insinuant (Mitrale lib. VI. c. 2). Von den Melodien auf den Text der verschiedenen Tractus blickend setzt Sicard dann ganz richtig bei: „Licet tractus graves *voces* habeant, tamen in *verbis* quandoque laetitiam exprimunt“; denn in der That sind einzelne

---

[1] Später gleich dem Graduale (cf. Ordo XI. c. 40) von zweien. Das jetzige römische Graduale schreibt vor: *Tractus* singuli Versus intonantur a *duobus* prosequente universo choro.

[2] Noch jetzt bewegen sich die sämmtlichen Tractus im Proprium de tempore in plagalen Kirchentönen, nämlich in dem 2. und 8., denen wir zum öftern auch in den Tractus des Commune Sanctorum und den älteren Votivmessen (excepta de Trinitate) begegnen; dagegen finden sich in neueren Meßformularien auch Tractus im 1. 3. 7. Kirchenton.

Tractus selbst in der Bußzeit Aufforderung zum jubelnden Lobpreis Gottes (cf. Dom. Quinquag. Dom. II. Quadrag.) oder enthalten Danksagung für empfangene Wohlthaten, so am Char- und Pfingstsamstag (Dank der Neophyten für die empfangene Taufgnade) und an den Samstagen des Fasten-, Pfingst- und Herbstquatembers (Dank der an diesen Tagen Ordinirten für die Gnade der Weihe).

b) Allerdings zum öftern athmen auch die Texte der Tractus Bußgeist, oder sie enthalten dringliches Flehgebet um Befreiung aus den Banden der Sünde und der bösen Begierden, geben dem unbedingten Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe Ausdruck; mehrere Tractus sodann erscheinen als Klage aus der Seele des leidenden Erlösers über seine grausamen Peiniger, so am Passions- und Palmsonntag, am Charmittwoch und am Charfreitag. In der Quadragesima[1] haben, obschon alle Tage Fast- und Bußtage sind, doch nur die Montage, Mittwoche und Freitage Tractus, und zwar (mit Ausnahme des Charmittwochs) stets den gleichen, in welchem jedesmal gegen den Schluß hin kniefällig um Verzeihung der Sünden und um rettende Gnade zum majestätischen, barmherzigen Gott gefleht wird[2]. Die genannten drei Wochentage waren für die öffentlichen Büßer besonders strenge Fast- und Bußtage (feriae legitimae), auch wurden in der Quadragesima an diesen Tagen wohl nicht bloß von den öffentlichen Büßern, sondern von allen Gläubigen strengere Bußübungen gemacht, was auch in der Liturgie durch den beigefügten Tractus zum Ausdruck kam (vgl. Bd. I. S. 594 f.). Aus einem alten Index collectarum et stationum S. R. E. (Mabill. Mus. ital. II. p. 544) ist ersichtlich, daß in Rom an den Montagen, Mittwochen und Freitagen der Quadragesima Bußprocession mit Litaneigesang statthatte, und daß in der Missa solemnis das Kyrieeleison, Christeeleison u. s. w. ausfiel, weil es schon am Anfang und Schluß der Litanei gesungen worden war; noch dermalen schließt es sich am Char- und Pfingstsamstag enge an die Litanei an, so daß es als Schlußgesang der Litanei und als Anfangsgesang der introituslosen Missa solemnis erscheint.

§ 21.

Das Evangelium[3].

1. Schon oben (S. 91) wurde gesagt, im Evangelium sei der Höhepunkt des didaktischen Theiles der heiligen Messe gelegen und komme die Idee des betreffenden Tages oder Festes in der Regel am bestimmtesten zum Ausdruck, weshalb auch gerade das Evangelium den Hauptgegenstand der liturgischen Predigt zu bilden habe; gewiß als sehr natürlich muß es nun erscheinen, daß die seit Alters dem Diakon und resp. dem celebrirenden Priester obliegende Lesung des Evangeliums bei der Opferfeier schon frühe und besonders seit dem Mittelalter mit zahlreichen Ceremonien umgeben und dadurch

---

[1] Die Ferien von Septuagesima bis Aschermittwoch haben nur Graduale, nicht auch den Tractus des vorausgehenden Sonntags, wie überhaupt die erwähnte Zeit noch nicht den vollen strengen Bußcharakter hat wie die Quadragesima.

[2] Dieser Tractus lautet: (Ps. 102) Domine, non secundum peccata nostra, quae fecimus nos, neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis. *Versus:* (Ps. 78) Domine, ne memineris iniquitatum nostrarum antiquarum; cito anticipent nos misericordiae tuae, quia pauperes facti sumus nimis. *Versus* (ad quem genuflectitur): Adjuva nos, Deus salutaris noster, et propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos, et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum.

[3] Ueber Evangelium, Evangelienbuch, den Diaconus Evangelii und die Ceremonien der Evangelienlesung im Hochamt vgl. Probst, im Katholik Jahrg. 1884. Bd. I. und II.

vor der Lesung der Epistel in augenfälliger Weise ausgezeichnet wurde; redet ja im Evangelium Christus selber durch sein Wort und durch seine Thaten zu uns unter Vermittlung der von ihm bestellten und mit seinem πνεῦμα ausgestatteten Herolde.

a) Evangelium bedeutet frohe Botschaft (vgl. Js. 61, 1) vom Reiche Gottes in Christo und begegnet uns als Name für die schriftliche Aufzeichnung derselben schon bei den apostolischen Vätern. Im Neuen Testamente wird es bald als λόγος τοῦ κυρίου, bald als κήρυγμα (praeconatio, praedicatio), bald als μαρτύριον bezeichnet; hat ja die frohe Botschaft vom Reiche Gottes der Herr selber (nicht ein Prophet) gebracht, und zwar nicht die Botschaft vom Reiche Gottes als künftigem, sondern vom Reiche Gottes als bereits gegenwärtigem. Mit Verkündigung dieser Botschaft betraute der Herr die Apostel, welche dieselbe als seine Herolde (κήρυκες — κήρυγμα) und als seine Zeugen (μάρτυρες — μαρτύριον) in aller Welt verkündeten (Apg. 1, 8). Bezüglich des Matthäusevangeliums berichtet Eusebius (K.-Gesch. III. 25), Matthäus habe es für die hebräisch redenden Christen, denen er längere Zeit die Heilsbotschaft verkündet hatte und die er nun verlassen mußte, zu dem Zweck geschrieben, damit das geschriebene κήρυγμα ihnen seine persönliche Anwesenheit, seine mündliche Predigt des Evangeliums ersetze. Gleich dem Matthäusevangelium sind auch die übrigen Evangelien Ersatz für die mündliche Predigt der Apostel, welche das verkündeten, was sie vom Herrn gehört (Reden und Aussprüche Jesu) und was sie ihn thun gesehen hatten — quae coepit Jesus *facere* et *docere* (Act. 1, 1). Jesus spricht also zu uns im Evangelium in Wort und That, und zwar durch den Mund seiner Apostel und ihrer Nachfolger; gar schön sagt daher der hl. Ignatius, er nehme seine Zuflucht zum Evangelium „*tanquam ad corporaliter praesentem Christum,* et ad apostolos, tanquam ad praesens ecclesiae presbyterium“; im Evangelium lebt Christus unter uns fort, und im Presbyterium der Kirche die Apostel als die Verkünder des Evangeliums. Von solchem Gesichtspunkt aus lassen sich die Riten bei der liturgischen praeconisatio evangelii sehr leicht erklären.

b) Belege dafür, daß schon seit ältester Zeit bei der Opferfeier eine promulgatio evangelii stattfand s. oben § 15 S. 88. — Zu Cyprians Zeit geschah die gottesdienstliche Lesung des Evangeliums noch durch (ausgezeichnete) Lectoren (Epist. 39, 4), nach Vorschrift der apostol. Constitutionen (II, 57) aber schon durch einen Diakon oder einen Priester, was nachmals im Orient und Occident unverbrüchliche Regel wurde. Ordentlicher praeco evangelii bei der feierlichen Liturgie ist ein Diakon, und nur wenn kein solcher da ist, die Liturgie nicht als eigentliche Missa solemnis, aber doch als cantata gefeiert wird, tritt der celebrirende Priester, der es sonst nur still liest, als κῆρυξ εὐαγγελίου ein, indem er es singt (Ordo I. n. 51). Bei der Diakonatsweihe heißt es: diaconum oportet ministrare, baptizare et *praedicare;* unter dieser praedicatio ist sicherlich zunächst die amtliche gottesdienstliche Lesung des Evangeliums zu verstehen, bei welcher der Diakon als Verkünder des apostolischen κήρυγμα Stellvertreter der Apostel ist, Grund genug, diese Function keinem Minoristen und keinem Subdiakon zu übertragen, welche den Heiligen Geist mittelst Handauflegung bei ihrer Ordination noch nicht empfangen haben und darum auch das Volk nicht mit Dominus vobiscum grüßen dürfen (Bd. I. S. 504), eine Begrüßung, welche der Lesung des Evangeliums vorauszugehen hat.

2. Der Altar sinnbildet bekanntlich Christum (Bd. I. S. 757); um anzudeuten, das Evangelium sei Wort Christi, sei Vermächtniß (testamentum) Christi, so er der Welt zurückgelassen, legt der Diakon im Hochamt

das Evangelienbuch nach der Epistel auf den Altar[1], um es dann für den Zweck der Lesung vom Altar zu nehmen, es sozusagen von Christo zu empfangen. Weil das Evangelium hochheilig (*sacrosancta* evangelia) und seine Verkündigung hochwichtig ist, so fleht der liturgische praeco evangelii (in Missa solemni der Diakon und sonst der celebrirende Priester) zuerst in tiefster Demuth um innere Reinigung, erbittet sich sodann für den Vollzug einer so wichtigen Handlung den Segen Christi (*Dominus* sit in corde tuo etc.), und zwar der Diakon vom opferfeiernden, Christum repräsentirenden Priester (jube *Domne* — Deminutivum, weil ein Mensch angeredet), der Priester aber unmittelbar von Christo dem Herrn selber (jube *Domine*)[2]. Zur Stätte, wo im Hochamt der Diakon feierlich das Evangelium liest, trägt er das Evangelienbuch in förmlicher Procession, bei welcher im Mittelalter vielfach auch das Kreuz vorausgetragen wurde, wie in manchen Kirchen Frankreichs noch jetzt geschieht. Während des Hinganges und während der ganzen Lesung schwingt der Thuriferar das Rauchfaß, wodurch das Evangelium als süßer, die Welt erfüllender odor vitae in vitam (II Kor. 2, 16) charakterisirt wird. Schon zur Zeit des hl. Hieronymus wurden bei der gottesdienstlichen Lesung des Evangeliums Lichter angezündet, und zwar, wie er uns (adv. Vigilant. 7) versichert, in signum laetitiae (vgl. Bd. I. S. 676)[3]; die bei der Evangeliumsprocession und während der Lesung von Akolythen getragenen zwei Lichter sollen an das Doppellicht der Offenbarung erinnern, das im mosaischen Gesetz und in den Propheten dem Evangelium als dem vollkommenen Licht in Christo vorausging. Die Lesung geschieht, wenn auch nicht vom (rechts d. i. gegen Norden gelegenen) Ambo aus, so doch jedenfalls, und zwar nachweislich seit dem 12. Jahrhundert, in der Richtung nach Norden. Der Norden ist nämlich nach biblischer Anschauung die Region, von wo Erstarrung (Sir. 43, 22), Unglück und Verwüstung[4] kommt (Js. 14, 31; Jerem. 4, 6), und darum passendes Symbol jener religiös-sittlichen Erstarrung und Verwüstung, welche durch die Verkündigung des Evangeliums beseitigt werden soll, das eben deshalb in der Richtung nach Norden hin gelesen wird. Auch der Priester, wenn er bei der Messe das Evangelium liest, muß es nordwärts thun[5]. — Der Ambo als erhöhter Ort, von dessen oberer Stufe aus das Evangelium verkündet wurde (und noch verkündet

[1] Wohin außer dem schon in frühester Zeit prachtvoll ausgestatteten Codex s. evangelii ehedem schlechterdings nichts gelegt werden durfte; vgl. Bd. I. S. 788.

[2] Bis ins spätere Mittelalter wurde im Hochamt, in welchem der Diakon das Evangelium singt, vom Celebrans dasselbe gar nicht gelesen und darum auch das Munda cor meum (mit jube *Domine* statt *Domne*) nicht gebetet.

[3] Weil signa laetitiae, werden die beiden Lichter in der Missa solemnis de Requiem nicht mitgetragen, desgleichen nicht am Charsamstag und Pfingstsamstag, vielleicht weil ehedem alle Neophyten an diesen Tagen mit brennenden Lichtern, die sie nach empfangener Taufe beim Agnus Dei der Litanei angezündet hatten, dem Gottesdienste beiwohnten; auch wenn Passion gelesen wird, werden zum Schlußabschnitt keine Lichter getragen; luget enim ecclesia.

[4] Von Assur und Babel nämlich über das südlich und südwestlich gelegene Juda und Israel.

[5] Die Generalrubriken schreiben ihm vor, das Buch für die Lesung so zu stellen, daß es ad ipsum cornu altaris, also in geosteten Kirchen nordwärts schaut. Im Caerem. ep. heißt es: versus ipsam partem dexteram, quae pro Aquilone figuratur.

werden darf), erinnert an Isaias 40, 9, der auffordert, die Heilsbotschaft von hohem Berge aus zu verkünden, damit sie weithin vernommen werde, und das auf dem Ambo befindliche Adlerpult[1], von welchem aus das Evangelium ehedem vielfach gelesen wurde[2], erinnert an Oseas 8, 1, welcher von Gott den Auftrag erhielt: „Laß posaunen wie ein Adler (Symbol gewaltiger Kraft) deine Kehle über das Haus des Herrn, weil sie meinen Bund übertreten, gegen mein Gesetz gesündiget haben."

Das Gebet Munda cor meum etc. findet sich an dieser Stelle im 14. römischen Ordo, fehlt aber noch in vielen Meßbüchern des 16. Jahrhunderts, während wir der Segnung des Diakons (Dominus sit in corde tuo etc.) durch den Celebrans, die zugleich als Sendung desselben nomine Christi erscheint (Röm. 10, 15), schon im 1. römischen Ordo (n. 11) begegnen[3]. Weil dem Gefühle lebendigen Sünd- und Schuldbewußtseins entstammend, wird das Munda cor meum vom Diakon knieend, vom Priester unter tiefer Verbeugung (Bd. I. S. 601) gesprochen. Es ist an den allein Sünden tilgenden, allmächtigen (Luc. 5, 21) und barmherzigen (tua grata miseratione) Gott gerichtet, welcher einst die Lippen des Propheten Isaias, bevor er ihn als Herold an das Volk Gottes entsendete, behufs würdiger Verkündigung des Gotteswortes in einer Vision gereinigt hat (Is. 6, 5 ff.) und zu dem man beim Beginn des Gebetes zuerst vertrauensvoll den Blick emporrichtet, um dann tief gebeugt zu ihm zu flehen um Reinigung des Herzens und der vielleicht durch sündhafte Worte entweihten Lippen behufs würdiger Verkündigung des hochheiligen Evangeliums. Dieser Bitte entsprechend lautet das zugehörige Segnungsgebet, welches der Celebrans, und wenn der Bischof (gleichviel ob in cappa oder paramentis) assistirt, dieser über den Diakon spricht. Das competenter (= ut competit) im Segnungsformular wird man wohl auch auf einen würdevollen und deutlichen Vortrag zu deuten haben[4].

3. Weil im Evangelium Christus zu uns redet, weil bei dessen Lesung durch den Diakon in gewissem Sinne Christus in der versammelten Gemeinde gegenwärtig ist, wenden sich nicht bloß Subdiakon und Akolythen gegen den Diakon, sondern kehrt sich auch der Celebrans auf dem Altare gegen den praeco evangelii. Aus Ehrfurcht gegen Christus und sein heiliges Wort

---

[1] Ueber das weiche Kissen auf demselben und dessen Bedeutung s. Bd. I. S. 787.

[2] Jetzt hält gewöhnlich der Subdiakon das Buch; übrigens ist es auch zulässig, dasselbe auf ein Pult zu legen, hinter welchem dann der Subdiakon zu stehen hat, Pult und Buch oben mit beiden Händen haltend resp. berührend. Bei Lesung des Evangeliums vom Ambo aus mit Pult, steht der Subdiakon a dextris diaconi, reicht ihm das Rauchfaß und blättert, wenn es nöthig ist, um (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 45).

[3] Schon nach den ältesten römischen Ordines und noch jetzt küßt in der Papstliturgie der Diakon, wenn er das Evangelienbuch auf den Altar gelegt hat, den Fuß des Papstes; im bischöflichen Amt begibt er sich, gleich nachdem er das Buch auf den Altar gelegt hat, zum Bischof und küßt ihm die Hand; der Handkuß nach dem Dominus sit in corde tuo etc. ist Ausdruck des Dankes für den eben empfangenen Segen. Wie das Auflegen der Hände auf den Altar den Celebrans als einen charakterisirt, der da Macht hat über das Opfer (Bd. I. S. 614), so das Auflegen der rechten Hand auf das Evangelienbuch nach ertheiltem Segen als einen, der nomine Christi Macht hat über das Evangelium (§ 15. 2. a) und darum zu dessen feierlicher Promulgation den Diakon sendet.

[4] Den Lectoren wird bei ihrer Weihe eingeschärft, sie sollten die sacras lectiones vortragen „distincte et aperte ad intelligendum et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis".

und zum Zeichen der Bereitwilligkeit, dasselbe als Knecht Christi zu erfüllen, vernimmt man seit ältester Zeit das Evangelium stehend; schon die apostolischen Constitutionen (II, 57) verordnen: „Bei Lesung des Evangeliums sollen alle Priester, Diakonen und das ganze Volk in tiefem Stillschweigen selbes stehend anhören." Aus Ehrfurcht entblößte alles das Haupt [1], legte man im Mittelalter die Stäbe und Waffen aus den Händen oder zog das Schwert, um dadurch auszudrücken, man sei bereit, für das Evangelium zu kämpfen und selbst das Leben zu lassen. Selbst der Bischof legt während der Lesung des Evangeliums die Mitra ab, auch hält er den Stab fest zwischen beiden Händen, damit ausdrückend, daß er als oberster Träger des Evangeliums in seiner Diöcese entschieden für dasselbe eintreten wolle. Kommt im Texte des Evangeliums der Name Jesu vor, so findet profunda capitis inclinatio statt, beim Namen Mariens die media, beim Namen des Tagesheiligen (z. B. Petrus, Andreas, Thomas u. s. w.) die parva (vgl. Bd. I. S. 602). Zum Ausdruck anbetender Ehrfurcht vor Christus, der im Evangelium zu uns spricht, hält der praeco evangelii während der Lesung die Hände wie zum Gebete vor der Brust gefaltet. Der Erhabenheit des Evangeliums über die Epistel entspricht auch der reichere, in der Cadenz melodischere Lese- oder Sangeston desselben, der etwas mehr Helles und Festliches hat.

4. Die Lesung des Evangeliums leitet der praeco evangelii dadurch ein, daß er im *Dominus vobiscum* den Gläubigen wünscht, es möge der Herr behufs fruchtbringender Anhörung seines Wortes mit seiner Gnade bei ihnen sein; ihm hinwiederum wünschen die Gläubigen, der Herr möge auch mit seinem πνεῦμα (spiritus) sein, das er in der Ordination empfangen hat (Bd. I. S. 504), möge dasselbe jetzt behufs würdiger Verkündigung der frohen Botschaft wecken und kräftigen. — Es gibt nur ein Evangelium, das Evangelium Jesu Christi; dieses ist aber εὐαγγέλιον τετράμορφον, ist durch vier Evangelisten aufgezeichnet, und darum wird bei der liturgischen Lesung des Evangeliums jedesmal zuerst angekündigt, aus welchem Evangelisten der betreffende Abschnitt genommen sei, ob er den Anfang desselben bilde oder im fortlaufenden Context stehe [2]; alsdann wird im allgemeinen (in illo tempore), mitunter auch genauer (in diebus Herodis — anno quintodecimo Tiberii) die Zeit angegeben, welcher das im evangelischen Abschnitt Mitgetheilte angehört, und wird der Textesanfang (initium pro toto) des Abschnittes im Evangelien-

---

[1] Schon der 2. römische Ordo schreibt (n. 8) vor: baculi omnium deponuntur de manibus et in ipsa hora (s. evangelii) neque corona neque aliud operimentum super capita habetur. Berthold von Regensburg sagt den Gläubigen: „Beim Evangeli scholl man stehn mit groß zuhten (Zucht, Ehrfurcht), die stebe (auf die Gebrechliche in Ermangelung von Kirchenstühlen sich stützten) aus den henten werfen und die mentel abe ziehen und die hüte von dem haubte nemen"; auch die Cantoren mußten ihren officiellen Cantorstab ablegen.

[2] Sequentia nimmt man füglich als Singular und ergänzt est; es besagt, der Leseabschnitt bilde nicht das Initium des betreffenden Evangeliums, sondern sei aus dem, was auf das Initium folgt, sei aus dem Context des ganzen Evangeliums entnommen; nimmt man es als Plural, dann ist der Sinn: das Nachfolgende gehört an (sunt) dem Evangelium nach u. s. w. Alle Perikopen, die nicht Initium sind, beginnen mit einer Zeitangabe, entweder einer genauen oder der allgemeinen in illo tempore, d. h. in jener wichtigsten Zeit, in der Zeit unserer Heilsbereitung durch den im Fleische erschienenen Christus.

resp. Meßbuch mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet, um anzudeuten, der Leseabschnitt gehöre zu dem Evangelium, welches der Apostel als Evangelium vom Kreuze (I Kor. 1, 18) bezeichnet hat. Die sofortige Selbstbekreuzung von seiten des Lesers und der Gläubigen ist zunächst significativ, offenes[1] Bekenntniß des Glaubens an den Gekreuzigten und sein Evangelium, sie ist aber auch effectiv, hat den Zweck der Gnadenaneignung behufs würdiger Lesung und fruchtbringender Anhörung (vgl. Bd. I. S. 639). Kaum haben die Gläubigen vernommen, daß ihnen aus dem Evangelium werde vorgelesen werden, so danken sie schon Gott und verherrlichen ihn im *Gloria tibi Domine,* wobei ehedem sich alles, auch der praeco evangelii, nach Osten, gegen den Altar als die Stätte der göttlichen Gegenwart wendete, um dann allsogleich in die vorige Richtung zurückzukehren. Die Incensation des Evangelienbuches wird erstlich als Ehrenerweis gegen das hochheilige Wort des Herrn aufzufassen sein (Bd. I. S. 700), hat aber, da ja der Incens gesegnet ist und die Incensation in Kreuzesform geschieht, wohl auch den lustrativen Zweck, „ut omnis nequitia daemonis propellatur" (Bd. I. S. 702). — Wie dem Heiland schon vor der Lesung im Gloria tibi Domine (= Christe) für sein heiliges Wort gedankt wurde, so wird ihm nach beendigter Lesung im *Laus tibi Christe* nochmals gedankt[2]. In alter und mittlerer Zeit bezeichnete man sich auch am Schluß der Lesung mit dem Kreuzeszeichen, um dadurch den Samen des Evangeliums im Herzen zu versiegeln; das Evangelienbuch resp. der Text des gelesenen Abschnittes wurde ehemals nicht bloß dem Bischof oder celebrirenden Priester, sondern allen Anwesenden (universo clero nec non et populo; Ordo I. n. 8) zum Kusse gereicht, welcher Ausdruck herzlicher, dankbarer Hingabe an den Herrn und an sein göttliches Wort ist (Bd. I. S. 664), das in den Hörern sich allererst als reinigend (per evangelica dicta deleantur delicta) erweisen soll. Dermalen (und schon seit dem 13. Jahrhundert) wird das Evangelienbuch nur noch dem Celebrans zum Kusse dargereicht[3], der als Mittler auch Repräsentant aller Anwesenden ist und namens derselben das Initium (pars pro toto) des gelesenen Abschnittes küßt. Assistirt der Diöcesanbischof, der oberste Mittler seiner Gläubigen, einer von einem andern celebrirten (privaten oder feierlichen) Messe, dann wird nur ihm das Buch zum Kusse gereicht (cf. Missale). Außerhalb seiner Diöcese soll ihm das Evangelienbuch nicht zum Kusse gereicht werden (C. R. 1618); das Caerem. ep. schreibt vor: wenn mehrere Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen, Cardinäle assistiren, nur dem höchsten aus ihnen (I. 30. n. 3); Laien niemals, exceptis imperatoribus et regibus. — Nicht als Repräsentant des Volkes, sondern als Repräsentant Christi wird der Celebrans nach vollendeter Lesung incensirt; diese Incensation

---

[1] Ursprünglich wurde das Kreuz nur auf die offen daliegende Stirne, nach Ordo II. auf Stirne und Brust, seit dem 12. Jahrhundert auch auf den Mund gemacht.

[2] In manchen Kirchen antwortete man im Mittelalter mit Benedictus, qui venit in nomine Domini = gepriesen sei Christus; in anderen mit Amen, die gläubige Zustimmung (ita est) zum Evangelium erklärend (Bd. I. S. 512; Regul. S. Benedicti c. 11).

[3] Für die nicht solemnen Messen ist im Ritus celebr. (VI, 2) vorgeschrieben, daß der Celebrans das Meßbuch ein wenig in die Höhe hebe, um desto leichter das Initium des Evangeliums küssen zu können.

geschieht nicht in Kreuzesform, hat daher nicht lustrativen, sondern lediglich latreutischen Charakter, gilt Christo in seinem Stellvertreter, will Anbetung und Dank ausdrücken wie das Gloria tibi Domine am Anfang und das Laus tibi Christe am Schluß der Lesung. Assistirt der Bischof in paramentis, so wird nur er incensirt, nicht auch der Celebrans, denn die bischöflichen Paramente lassen ihn augenfällig als ersten Repräsentanten Christi erscheinen; wenn er im Chorkleid assistirt, dann wird er nach dem Evangelium gar nicht incensirt, sondern nur der Celebrans. — Sowohl die Segensertheilung vor Beginn der Lesung, als der schließliche Kuß des Buches haben etwas Feierliches, Erhebendes und fallen daher in der Requiemsmesse zum Zeichen der Trauer ganz aus (Bd. I. S. 665); desgleichen die Incensation des Celebrans.

5. Nach der mystischen Meßerklärung entspricht das Evangelium der dreijährigen öffentlichen Predigt des Herrn. Die Deutung auf das Leiden Christi findet im Hinausgehen des Priesters auf die Evangelienseite zur Lesung des Evangeliums consequent einen Hinweis auf die Ueberführung des Herrn von Pilatus zu Herodes, nachdem sie das Hinausgehen auf die Epistelseite zur Lesung von Collecte und Epistel auf die Ueberführung von Kaiphas zu Pilatus, das Hinausgehen zum Introitus auf die Ueberführung zu Annas, das Hereingehen in die Mitte zum Kyrie und Gloria auf die Ueberführung von Annas zu Kaiphas bezogen hat.

§ 22.

Vom liturgischen Pronaus.

(Predigt, Gebete, Verkündigungen.)

1. In vielen Diöcesanritualien und Synodalacten führt die *intra Missam* gehaltene Predigt sammt den unmittelbar auf sie folgenden Gebeten, Verkündigungen u. s. w. den Namen **Pronaus**, wohl aus dem Grunde, weil dieselben nicht vom Altare, sondern von der Kanzel aus gehalten werden, welche seit dem spätern Mittelalter sich gewöhnlich im Schiff der Kirche[1] befindet, das vor dem ναὸς θεοῦ (Offenb. 11, 1. 19), vor der eigentlichen Wohnstätte Gottes, d. i. vor dem Altarraum gelegen ist und auf das seit dem Wegfall des **alten** πρόναος, d. i. der alten Katechumenen- und Büßerhallen vor den Kirchen, der Name πρόναος übergegangen sein mag. Hiernach wäre pronaus synekdochische Bezeichnung alles dessen, was bei der Opferfeier von einer liturgischen Person im Schiff der Kirche (ἐν προνάῳ), von der Kanzel aus vorgenommen wird, also Bezeichnung der liturgischen Predigt, des allgemeinen Gebetes u. s. w.[2]

---

[1] Früher wurde von dem an den **Cancellen** (Schranken) des Presbyteriums befindlichen Ambo aus gepredigt, womit der Name **Kanzel** zusammenhängt. Die Bischöfe predigten in früherer Zeit regelmäßig von ihrer cathedra aus, und zwar sitzend; auch die Priester scheinen (auf dem Ambo) sitzend gepredigt zu haben, woher die Bezeichnung Predigtstuhl kommt; vgl. des nähern Bd. I. S. 811 und meine einschlägige Abhandlung im Eichstätter Pastoralblatt Jahrg. 1886 S. 47 ff.

[2] Vgl. hierüber des nähern meinen Artikel in der Linzer Q.-Schr. 1885 „Vom Pronaus, speciell von den an die Pfarrpredigt sich anschließenden Gebeten und Verkündigungen S. 25 ff.; ferner Kraft, Dr. Jacob, De pronau, Trevir. 1848.

2. Der erste und wichtigste Bestandtheil des Pronaus ist die mit der Liturgie zusammenhängende und insofern gottesdienstliche Predigt. Wenn bei den Juden im Anschluß an die Sabbath- und Festlesungen (Paraschen und Haftaren) erläuternde Vorträge (Midraschim) gehalten wurden (Luc. 4, 20 ff.), so folgte seit ältester Zeit (Justin., Apolog. I. 67; Constit. apost. II. 57) auch im christlichen Gottesdienst auf die liturgische Lesung ein das Gelesene erläuternder, erbaulicher Vortrag (ὁμιλία), an dessen Stelle nachmals vielfach die oratorisch ausgearbeitete, synthetische Predigt mit einheitlichem Thema trat. Aber auch diese schloß sich nach Brauch und Vorschrift der Kirche[1] innerlich an die liturgische Lesung, speciell an das Evangelium an, wie noch jetzt das Caerem. ep. vorschreibt: *Sermo regulariter infra Missam esse debet de evangelio* currenti. Es erschien als durch die Natur der Dinge geboten, die gottesdienstliche oder liturgische Predigt stets *intra Missam*, und zwar nach dem Evangelium, zu halten; seit das Credo (in Rom seit 1014) in die Messe aufgenommen worden war, predigte man an manchen Orten erst nach dem Credo, weil das Symbolum zugleich mit dem Evangelium die Grundlage aller Predigt bildet. Der bei uns in Süddeutschland weitverbreitete Usus, die Predigt (mit vorausgehendem Asperges) vor dem zugehörigen Hochamt zu halten, kam erst seit Luther sehr allmählich auf, welcher in der formula Missae erklärt hatte, die Predigt sei aptius *ante* Missam, nicht nach dem Symbolum zu halten; übrigens reihten selbst die protestantischen Agenden des 16. und 17. Jahrhunderts, einem spätern Ausspruch Luthers folgend, die Predigt gleichwohl nach dem Symbolum ein, wo sie auch noch in der neuesten bayerischen Agende der Protestanten ihren Platz hat. Um so mehr wird man katholischerseits überall, wo noch jetzt die Predigt ihren Platz nach dem Evangelium oder auch nach dem Symbolum hat[2], diese uralte Stellung ihr wahren; schon diese Stellung der Predigt innerhalb der Tagesliturgie, speciell nach dem Evangelium, ist eine stetige Mahnung an die Verkünder des göttlichen Wortes, bei der Pfarrpredigt fleißig auf die liturgischen Lesestücke, besonders auf das Tagesevangelium, Rücksicht zu nehmen.

3. Gemäß der apostolischen Mahnung (I Tim. 2, 1), in der gottesdienstlichen Versammlung für alle Menschen und deren Anliegen, besonders auch für die weltliche Obrigkeit Gebete, Bitten und Fürbitten zu verrichten, folgte schon seit ältester Zeit (Justin., Apolog. I. 67; Constit. apost. VIII. 10) im Orient und Occident auf die Predigt gemeinsames Bittgebet der Gläubigen für alle Stände und Anliegen der Christenheit. Auch im Mittelalter fand im Abendland nach der Predigt solch ein Gebet für allgemeine Anliegen statt, und bis in die neueste Zeit enthalten die Diöcesanritualien ein officielles Formular für das sogen. „allgemeine Gebet", welches in Deutschland fast überall wörtlich so lautet, wie es schon im Gebetbuch des seligen Petrus Canisius (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts) zu finden ist.

[1] Vgl. hierüber des nähern meinen Artikel über die Stellung der Predigt im pfarrlichen Gottesdienst im Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1861. S. 394 ff.

[2] In den Diöcesen Trier, Köln und Paderborn wird die Predigt regelmäßig noch intra Missam und zum öftern erst nach dem Credo gehalten, dagegen im Ermland vor dem Hochamt.

Ein umfängliches Formular für dieses allgemeine Gebet findet sich schon in der Clementinischen Liturgie im 8. Buch (c. 10) der apostolischen Constitutionen. Der Diakon sprach den Gläubigen vom Ambo aus die einzelnen Bitten vor, an deren jede sich dieselben durch den Ruf Kyrie eleison anschlossen. Gebetet wurde für den Frieden und die Ruhe der Welt, für die heilige und apostolische Kirche, für die eigene Parochie, für den gesammten Episkopat unter dem Himmel, für die eigenen Priester, für die gesammte Diakonie, für die Gläubigen, welche (beim Gottesdienst) Opfergaben brachten, für die Neophyten, für die Kranken und Reisenden, für die in Bergwerken, in Verbannung und Sklaverei befindlichen Brüder, für die Unmündigen, für die Feinde und Hasser, für die zum Gottesdienst versammelten Gläubigen untereinander. Hierauf folgte der liturgische Friedenskuß und das Offertorium. Ein Formular der abendländischen Kirche aus alter Zeit kennen wir nicht, falls man sich nicht etwa desjenigen bediente, nach welchem noch jetzt in der Charfreitagsliturgie für alle Stände und Anliegen gebetet wird, und das schon im Sacramentarium Gelasianum steht. Daß im Mittelalter bei der Messe nach der Predigt „in commune pro diversis necessitatibus, pro rege, episcopis et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste“ etc. gebetet wurde, sagt uns das Decret Ivo's von Chartres (II. c. 120), und aus Honorius von Autun (Migne, Patr. latin. 172. p. 819 sqq.) erfahren wir, daß der Priester (Prediger) die einzelnen Gebetsanliegen in Form von Admonitionen (z. B. Oremus dilectissimi pro apostolico = Papst) vorsprach, nach deren jedem das Volk mit Amen antwortete, um dann am Schluß alle vorausgegangenen einzelnen Gebete in den Ruf Kyrie eleison zusammenzufassen. Für das Vorhandensein eines allgemeinen Gebets im Abendlande, speciell in Deutschland, während des Mittelalters geben auch einhelliges Zeugniß die auf uns gekommenen Predigten (vgl. des nähern Linzer Q.-Schr. a. a. O. S. 33). Das jetzt und schon seit lange bei uns gebräuchliche Formular[1] des allgemeinen Gebetes beginnt mit den Worten: „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater, sieh' an mit den Augen Deiner grundlosen Barmherzigkeit unsern Jammer, Elend und Noth“ u. s. w.; es wird dann weiter gebetet um Abwendung alles Schädlichen, um Zuwendung mannigfacher Gnaden für alle Christgläubigen, sofort speciell „für die geistlichen und weltlichen Vorsteher und Regenten“, „für Freunde und Feinde, für Gesunde und Kranke, für alle betrübten und elenden Christen, für Lebendige und Verstorbene“. Dieses allgemeine Gebet ist so recht ein Stück kräftiger Volksliturgie und wird daher füglich vom ganzen Volke gemeinsam gebetet, vom Prediger nur angestimmt; betet er es allein und laut vor, so thut er es jedenfalls zunächst im Namen des Volkes.

4. Die sogen. „offene Schuld“ oder „offene Beicht“ (confessio generalis) mit der zugehörigen allgemeinen Absolution (Misereatur, Indulgentiam) läßt sich in der abendländischen Kirche bis ins 10. Jahrhundert hinauf verfolgen. Das Sündenbekenntniß war im Mittelalter sehr ausführlich; zum öftern ging demselben, wie noch jetzt, eine Abrenuntiatio Satanae und Bekenntniß des Glaubens voraus. Um Mißverständnisse fern zu halten, wurde im Mittelalter dem Volke vielfach von der Kanzel aus erklärt, daß durch diese offene Beicht und den zugehörigen, mit dem Indulgentiam etc. verbundenen Segen des Priesters wohl die alltäglichen Fehler, peccata venialia, keineswegs aber, wie durch die sacramentale Beicht und Absolution, Todsünden getilgt werden.

„Nach der predig beschicht offene Beicht, auf daß die umbstänber (circumstantes) desto geschickter seien bei der wandlung und opferung des sacraments, be-

---

[1] Ein älteres deutsches aus dem Ende des 15. Jahrhunderts s. bei *Surgant* (Pfarrer von Klein-Basel), Manuale curatorum, edit. 1506, fol. 78 et 79.

sonder, daß sie dest würdiglicher geistlich empfahen des altars sacrament" (Berthold von Chiemsee, rational deutscher Meß, Kap. 6; ähnlich schon Durand). Hiernach steht die offene Schuld in tief innerer Beziehung zur nachfolgenden Opferfeier, worüber die Gläubigen zu belehren sind. Sie sollten die offene Schuld wo möglich laut und gemeinsam beten, oder wenn dieselbe von der Kanzel vorgebetet wird, wenigstens für sich im stillen, reuigen Herzens und im Hinblick auf das nachfolgende Opfer mitbeten. Daß die Lossprechung von den offen bekannten Sünden im Misereatur und Indulgentiam unmittelbar nach der offenen Schuld zu geschehen habe, nicht etwa nach dem Verkündigen, ehe man die Kanzel verläßt, ist aus dem Gesagten von selbst klar. Sehr passend ist es, daß vielfach eine kurze Abrenuntiatio Satanae („Ich armer, sündiger Mensch widersage dem bösen Feind" u. s. w.) und ein summarisches Glaubensbekenntniß („Ich glaube an Gott, den Vater" u. s. w.) vorausgeht, was geeignet ist, jeden Sonn- und Festtag das Volk an den Empfang der Taufe, bei welcher Abrenuntiatio und Glaubensbekenntniß gleichfalls miteinander verbunden waren, zu erinnern und Reue darüber anzuregen, daß man den Taufbund nicht getreulich hielt [1].

5. Der Brauch, im Pronaus speciell und mit Namensnennung („Gedenken") auch für die Verstorbenen zu beten, reicht jedenfalls ins Mittelalter hinauf (vgl. Surgant fol. 79), desgleichen das Verkünden einfallender Feste, Fasttage, Proclamation von Ehen u. s. w. Die Verkündigungen unmittelbar nach der Predigt vorzunehmen, ist kaum passend, da sie den Zuhörer, der vielleicht durch den pathetischen Predigtschluß in gehobener Stimmung ist, nur zu leicht zerstreuen; die passendste Reihenfolge der einzelnen Bestandtheile des Pronaus dürfte folgende sein: unmittelbar nach der Predigt die offene Schuld, etwa eingeleitet mit den Worten: „Damit die Gebete, welche wir jetzt sogleich (nämlich allgemeines Gebet u. s. w.) und hierauf im Amt der heiligen Messe verrichten werden, der göttlichen Majestät um so sicherer wohlgefällig seien, laßt uns allererst aus reumüthigem Herzen und mit gebogenen Knieen beten die offene Schuld", welche der Prediger dann anstimmt und das ganze Volk gemeinsam betet; nach der offenen Schuld das Misereatur und Indulgentiam, hierauf das allgemeine Gebet, an welches man die übrigen zu verrichtenden Gebete, z. B. pro Papa, pro Ordinandis, für die Verstorbenen u. s. w. anreiht; danach die Verkündigungen der Wochengottesdienste, Eheproclamationen u. s. w.; den passendsten Abschluß des Pronaus bildet die von Benedikt XIV. für alle Sonn- und Festtage **vorgeschriebene** Erweckung der drei göttlichen Tugenden, die in Norddeutschland, z. B. in den Diöcesen Trier, Köln, Paderborn, Ermland, so wenig eingeführt ist als die offene Schuld mit Absolution, wohl aber das allgemeine Gebet.

§ 23.

Das Symbolum.

1. Das Symbolum unserer römischen Liturgie ist das sogen. Nicäno-Constantinopolitanische. Es wurde zuerst im Orient (zu Anfang des

[1] Ein kürzeres und längeres Formular für die offene Schuld in deutscher Sprache s. bei Surgant l. c. fol. 84 sqq. Das Confiteor, welches beim Pontificalamt der Diakon nach beendigter Predigt vor dem Credo zu singen hat, und die unmittelbar folgende Absolution und Benediction durch den Bischof sind offenbar nur eine andere, strenger liturgische Art von offener Schuld (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 50).

6. Jahrhunderts), dann im Jahre 589 in Spanien und im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählich auch in Gallien und Deutschland in die Liturgie aufgenommen. Die römische Kirche hat es erst im Jahre 1014 der Opferliturgie einverleibt und im Unterschiede von den anderen Liturgien, die es haben, ihm seinen Platz nach dem Evangelium und vor dem Offertorium angewiesen.

a) Der Begriff Symbolum wurde schon Bd. I. S. 471 f. erörtert, wo vom apostolischen Glaubensbekenntniß als dem Taufsymbol der abendländischen Kirche und als der Grundlage aller anderen Symbole die Rede war, wo auch bemerkt wurde, daß in der ganzen morgenländischen Kirche nicht das apostolische, sondern seit dem Concil von Chalcedon (451) das Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß auch Taufsymbol sei. Letzteres verdankt, wie sein Name erschließen läßt, seine Aufstellung den beiden ersten allgemeinen Concilien, dem von Nicäa, wo 318, und dem von Constantinopel im Jahre 381, wo 150 Bischöfe versammelt waren.

b) Das Nicänische Symbol, welches Resultat langer Berathungen und schwerer Geisteskämpfe war, schließt mit „et in Spiritum Sanctum". Im Nicäno-Constantinopolitanischen ist der kurze Artikel über den Heiligen Geist den Pneumatomachen gegenüber bedeutend erweitert und sind demselben noch die Artikel von der Kirche, von der Sündenvergebung, Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben angereiht. Auch im Artikel vom Vater ist das Constantinopolitanische vom Nicänischen, wenn auch nur wenig, verschieden und ist namentlich der Artikel vom Sohne gegenüber den Arianern und anderen Häretikern noch mehr präcisirt. So begreift sich unschwer, warum im Orient die Häretiker das Nicänische, hinter welchem sie sich mehr verstecken konnten, bevorzugten und mit Ostentation in die Liturgien einführten, was gegen Ende des 5. (zuerst durch Petrus Gnapheus in die Antiochia ca. 475) und zu Anfang des 6. Jahrhunderts geschah [1]. Um diesen Kniffen zu begegnen und das Volk vor Irreführung zu bewahren, nahmen auch die orthodoxen Bischöfe des Orients das Symbolum in die Liturgie auf, aber nicht das Nicänische, sondern das weniger mißdeutbare Constantinopolitanische, welches nach dem auf das Offertorium folgenden Friedenskuß unmittelbar vor der Präfation eingereiht wurde.

c) Um arianischen und anderen unter der Gothenherrschaft eingedrungenen Irrthümern wirksamst zu begegnen, verordnete in Spanien das dritte Concil von Toledo (589) auf Anregung des Königs Reccared: Ut per omnes ecclesias *Hispaniae* vel (et?) Galleciae, secundum formam *orientalium* ecclesiarum, concilii Constantinopolitani, hoc est, centum quinquaginta episcoporum symbolum fidei recitetur, ut, priusquam Dominica dicatur oratio, *voce clara a populo decantetur*, quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant. Bis zur Stunde hat unser Symbolum in der spanischen (mozarabischen) Liturgie seinen Platz unmittelbar vor der fractio panis und dem auf sie folgenden Pater noster. Es wurde in ihr gleich anfänglich mit dem Zusatz Filioque gesungen, wie das auch in Frankreich und Deutschland geschah, wo unser Symbolum spätestens im 8. Jahrhundert allmählich und besonders gegen Ende des genannten Jahrhunderts in die (daselbst schon gebräuchliche römische) Liturgie eingeführt wurde; Walafried

[1] Daß schon vordem bei der Liturgie ein Symbolum — das apostolische nämlich — gebetet wurde, ist unwahrscheinlich; Theodorus Lector versichert, das Symbolum sei früherhin nur vor der Taufe öffentlich und feierlich recitirt worden; auch Damasus hat es nicht eingeführt, wie Innocenz III. u. a. behaupten.

Strabo schreibt: Apud *Gallos* et *Germanos* post dejectionem Felicis[1] haeretici sub gloriosissimo Carolo Francorum rectore damnati idem symbolum *latius et crebrius* in *Missarum* coepit officiis iterari (De reb. eccl. c. 22). Wiewohl Alcuin, Amalarius (De off. eccl. III. 18) und Rhabanus Maurus in ihren Erörterungen über die Meßfeier des Credo noch keine Erwähnung thun, so muß es gleichwohl zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland schon vielfach in die Meßliturgie aufgenommen gewesen sein, wie sich aus den Acten der Synode von Aachen (809) und den durch sie veranlaßten Unterhandlungen eigener Abgesandten Karls des Großen mit Papst Leo III. (810), desgleichen aus obiger Aeußerung des Walafried Strabo († 845) klar ergibt. Obschon Leo gegenüber den Gesandten nur das Absingen des Symbolums in der Messe auch für die Zukunft gestattet, aber das Auslassen des Zusatzes filioque als eines Zankapfels gewünscht hatte, scheint man doch überall (auch in der Hofkapelle Karls des Großen) das filioque beibehalten zu haben. Daß man in Rom zur Zeit Leo's III. das Symbolum noch gar nicht in der Liturgie hatte, es weder feierlich sang noch lediglich recitirte, dafür scheint mir der ganze Tenor jener Unterhandlungen zu sprechen, welche die Gesandten des Kaisers mit Leo III. pflogen[2], und man wird dem Augen- und Ohrenzeugen Berno von Reichenau einfachhin und unbedingt glauben dürfen, der uns versichert, daß erst auf Zureden Heinrichs II. im Jahre 1014 durch Papst Benedikt VIII., welcher Heinrich in Rom zum Kaiser gekrönt hatte, das Credo in die römische Messe aufgenommen und verordnet wurde, daß es ad publicam missam feierlich gesungen werde.

2. Gleich bei seiner Einführung in die römische Liturgie erhielt das Symbolum seinen Platz nach dem Evangelium (Ordo II. n. 9. V. n. 8). In dieser ganz passenden Stellung erscheint es nach rückwärts als feierlicher assensus fidei von Clerus und Volk zum eben gelesenen Evangelium und resp. zur Predigt, die noch jetzt in vielen Gegenden vor dem Credo gehalten wird, ist es also abschließender Natur, und insofern ist man wohl berechtigt, es noch zum ersten Theil der Messe zu rechnen; nach vorwärts aber erweist es sich als grundlegend für die nachfolgende Opferung, welche als Oblation von seiten des Clerus und des Volkes im Glauben ihre tiefste Wurzel hat, seine Frucht ist; auch ist die Uebung des Glaubensactes selbst schon ein (geistiges) Opfer und ist zugleich λατρεία (Bd. I. S. 382) und schließt in gewissem Sinne alle nachfolgenden latreutischen Acte vor und nach der Wandlung schon in sich. Bis auf das Missale Pius' V. hatte es zwei verschiedene Intonationen, jetzt nur noch eine.

a) In altchristlicher Zeit wurde bekanntlich vor den Katechumenen das Glaubenssymbolum bis kurz vor der Taufe geheim gehalten und erhielten sie bei der Messe, soweit sie derselben beiwohnen durften, d. i. bei der Katechumenenmesse, keinesfalls Kenntniß von demselben. Es könnte daher befremden, daß wir das Credo noch in dem Hauptstück behandeln, welches die Ueberschrift „Katechumenenmesse" führt. Allein

---

[1] Die Adoptianer Felix von Urgel und Elipandus wurden auf der Synode von Frankfurt 794 verurtheilt; das Symbolum Constantinopolitanum in der Liturgie erschien als ein feierlicher Protest gegen ihre Häresie und als ein „medicamentum contra haereticorum venena in ipsis etiam Sacramentorum celebrationibus" (Walafr. Strabo).

[2] Ein näheres Eingehen auf die Frage, ob auch in Rom schon lange vor Leo III. das Symbolum in der Messe war, aber vor Leo's Zeit wieder aus ihr verschwunden war, oder ob es zu Leo's Zeit zwar in der Messe stand, aber nicht gesungen, sondern nur recitirt (gelesen) wurde, erscheint mir für unsern Zweck als überflüssig; vgl. des nähern Kössing, 3. Aufl. S. 330 ff. *Georgi* tom. II. p. 175 sqq.; *Krazer*, De liturgiis p. 447 sqq.

zur Zeit, wo das Credo in die Meßliturgie eingeführt wurde, war der Katechumenat im altchristlichen Sinne des Wortes wie im Orient, so auch in Spanien, Rom und anderwärts im Abendlande bereits in Verfall gerathen [1], die Kindertaufe Regel geworden, und kann daher für diese Zeit von Katechumenenmesse nur noch in einem weitern, nicht mehr im altchristlichen Sinne des Wortes die Rede sein; wir gaben daher dem ersten Hauptstück, das noch gar manches andere enthält, was nicht in die Zeit des alten Katechumenates hinaufreicht, neben dem Titel „Von der Katechumenenmesse" auch noch den Titel „oder von der öffentlichen und gemeinsamen, vorwiegend didaktischen Vorbereitung auf die Opferfeier". Im Pontificalamt bleibt der Bischof während des Credo noch an seinem Throne, wo er auch Introitus, Gloria, Collecte, Epistel und Evangelium liest, ein Grund mehr, das Credo noch zum ersten oder didaktischen Theil der Messe zu zählen, was man selbst bezüglich des Offertorialgesanges noch thun kann, da auch ihn der Bischof noch am Throne liest und erst danach in feierlicher Weise sich zum Opferact an den Altar begibt. Kössing dagegen behandelt nicht nur den Offertorialgesang, sondern auch schon das Symbolum im zweiten Hauptstück unter dem Titel „Opfer", wofür sich gleichfalls Gründe anführen lassen, namentlich der Grund, das Glaubensbekenntniß sei vorbereitend auf das Opfer und selbst schon ein geistiges Opfer; auch Rupert von Deutz behandelt Symbolum und Offerende miteinander zu Anfang des zweiten Buches De officiis divinis.

b) Das dritte Concil von Toledo gibt als ersten Grund der Einführung des Credo in die Meßliturgie an: ut fides vera *manifestum testimonium* habeat; wurde es ja zunächst als Schutzmittel und Protest gegen Häresie eingeführt. Auch jetzt noch hat es allererst den Zweck, mit dem Munde zu bekennen, was man im Herzen glaubt, da ja der Apostel (Röm. 10, 10) gesagt hat, der im Herzen verborgene Glaube wirke Gerechtigkeit, der mit dem Munde (laut und öffentlich) bekannte aber Seligkeit. Darum wurde ehedem das Credo vom gesammten Volke [2] gesungen, und wenn jetzt der Priester allein es betet oder der Chor es singt, so thun sie es jedenfalls auch als Repräsentanten des Volkes, dem man daher im Unterricht sagen muß, es solle, während der Priester das Credo laut recitirt oder der Chor es singt, auch seinerseits im stillen den Glauben bekennen, etwa das apostolische Glaubensbekenntniß sprechen und dabei ganz besonders den Glauben an das Geheimniß im Innern erwecken, welches am betreffenden Tage gefeiert wird, z. B. an die Fleischwerdung des Gottessohnes, an seine Auferstehung, Himmelfahrt u. dgl. Feierlicher und zweckentsprechender wäre es freilich, wenn man es (wie die Cäcilianer versuchen) nach und nach wieder dahin brächte, daß an allen Sonntagen und an den Festtagen mit Credo die ganze Gemeinde das Symbolum, welches ja leicht verständlich ist [3], wie aus einem Munde vor Gottes Angesicht und aus Herzensgrund *choraliter* sänge; das wäre erstlich ein vorzügliches Mittel gegen das Umsichgreifen der Glaubenslosigkeit und würde dann auch dazu dienen, die Liebe gegen Gott, der all das Große an und für uns gethan, was Gegenstand unseres Glaubens und Bekennens ist, in den Herzen der Gläubigen zu entflammen. Ist schon das stille Recitiren des Symbolums, sofern

[1] Vgl. den Nachweis bei Mayer, Geschichte des Katechumenats u. s. w. 1868. S. 219 ff.

[2] Wo nicht das ganze Volk das Credo sang resp. singen konnte, scheint es sich wenigstens durch den „Ruof" (Kyrieeleison) betheiligt zu haben; Sicard schreibt: symbolo cantato, ante et dum cantatur, alicubi populus cantat *Kyrieeleison;* vgl. auch Berthold von Regensburg. Ausg. von Pfeifer. Bd. I. S. 498.

[3] Auch seine Melodie (4. Ton) ist einfach, „von allen Meßgesängen die einfachste, psalmenartige Recitation, welche gestattet, die einzelnen, langsam vorüberziehenden Geheimnisse des heiligen Glaubens anbetend zu verehren"; Kienle, Choralschule. 1. Aufl. S. 103. Sicard von Cremona bezeichnet die Melodie des Symbolums als „suavissima".

es von Herzen geschieht, secundär auch Gebet, weshalb wir sagen „den Glauben beten", so müßte noch um so mehr das gemeinsame, feierliche Glaubensbekenntniß auch den Charakter des Anbetens, Dankens, Bittens und Abbittens vor Gott und dem Gottmenschen, also den Charakter der λατρεία annehmen und erwiese sich gerade auch darin als gute Vorbereitung auf den zweiten Haupttheil der heiligen Messe, welcher durchweg λατρεία ist, durchweg als Dienst vor Gott in Worten des Gebetes und in latreutischer Handlung (Opfer) sich vollzieht. Das erwähnte Concil von Toledo führt als Zweck des Symbolums in der Messe auch an: Ut ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant. Dieser Zweck tritt in der mozarabischen Liturgie am deutlichsten vor Augen, da in ihr das Symbolum kurz vor der Communion im Aufblick zur consecrirten Hostie, die der Priester während des Symbolums empor hält, vom Volke gesungen oder recitirt wird; dieses gläubige Bekennen gestaltet sich fast mit Nothwendigkeit zu einem herzlichen Anbeten, reue- und liebevollen Sichhingeben an den Heiland im Sacrament, wirkt mit zur Reinigung der Seelen durch Reue und Liebe für die nachfolgende Communion.

3. Wohl muß der Glaube, welcher im Credo bekannt wird, bei jeder heiligen Messe sowohl im Celebrans als in den anwohnenden Gläubigen wenigstens habituell vorhanden sein; aber actualisirt und in förmlicher, feierlicher Aussprache zum Ausdruck gebracht wird er nach römischem Ritus[1] nur:

Erstlich, wenn die Tagesfeier auf Geheimnisse und Thatsachen unserer Heilsbereitung sich bezieht, welche Gegenstand, ja Grundlage unseres Glaubens sind, wie das der Fall ist an allen Festen des Herrn und an allen Sonntagen als den wöchentlichen Gedenktagen der Auferstehung Jesu, welche das Fundament des gesammten christlichen Glaubens bildet (I Kor. 15, 14); desgleichen am Fest der hl. Magdalena, welcher der Auferstandene zuerst erschien und die zuerst diese Grundthatsache unseres Glaubens den Aposteln verkündete (Marc. 16, 9—10) und dadurch zur apostola apostolorum geworden ist.

Credo haben sodann alle einzelnen Marienfeste, weil Maria als Mutter Gottes zu tiefst in die Mysterien unseres Glaubens verflochten ist, und weil alle die zahlreichen Marienfeste ihren letzten Grund in der Muttergottesschaft Mariens, diesem Fundamentaldogma des christlichen Glaubens, haben;

ferner alle Feste der heiligen Engel, wohl aus dem Grunde, weil sie im Alten und Neuen Testament Mittelorgane der Glaubensoffenbarung (Gal. 3, 19; Hebr. 1, 14) und bei den Heilsthatsachen, die Gegenstand unseres Glaubens sind, in mannigfacher Weise betheiligt waren, wie aus den alt- und neutestamentlichen Schriften zu ersehen ist.

Ferner haben Credo die Feste jener neutestamentlichen Heiligen, welche sich um die Verbreitung (Apostel, Evangelisten, auch manche Diöcesanpatrone als erste Glaubensboten) und tiefere Begründung des Glaubens (Doctores ecclesiae) ein besonderes Verdienst erworben haben; dann das Fest aller Heiligen, einmal weil unter der Gesammtheit der Heiligen viele sind, denen als Glaubensboten u. s. w. das Credo, wie eben

[1] Nach orientalischem und mozarabischen Ritus wird das Symbolum in jeder Messe recitirt.

bemerkt wurde, zusteht, sodann weil alle Heiligen, vorab die Martyrer, hienieden erlauchte Confessores fidei (durch Blutvergießen, durch ein heiliges Leben) gewesen sind [1].

Das laute Bekenntniß des Glaubens seitens einer Gemeinde resp. ihrer Repräsentanten ist etwas Feierliches und drückt daher dem Gottesdienste das Gepräge besonderer Solemnität auf; *ratione solemnitatis* haben nicht bloß die feierlichen Votivmessen, sondern auch der Tag und Jahrestag der Kirchweihe, die Messe bei der Consecratio altaris (sine dedicat. eccl.), das Fest des primären Diöcesan-, Kirchen-, Orts- und Landespatrons Credo [2]. Die alttestamentlichen Heiligen (Johannes der Täufer, Joachim, Anna, die unschuldigen Kinder) haben, wenn sie nicht etwa Kirchenpatrone sind oder auf einen Sonntag oder in eine Octav mit Credo fallen [3], kein Credo, wohl um anzudeuten, daß diese Heiligen noch der Oekonomie des Gesetzes angehörten, das nicht zu beleben vermochte, und nicht schon der Oekonomie des lebenvermittelnden Glaubens Jesu Christi (Röm. 3, 20 ff.). Das Fest des hl. Joseph und das *Patrocinium S. Josephi* (auch wenn es vom Sonntag wegtransferirt wird) haben dermalen Credo, weil der hl. Joseph durch Papst Pius IX. im Jahre 1870 als *patronus* totius ecclesiae erklärt wurde (cf. lit. apostol. d. d. 7. Jul. 1871). In der Kirche, welche eine authentische *reliquia insignis* (Haupt, Hand, Fuß oder jenen Theil, an welchem das Martyrium vollzogen wurde) eines Heiligen besitzt, darf an dessen Fest ratione majoris solemnitatis Credo genommen werden; aus dem gleichen Grunde hat die *missa solemnis* am Tag und Jahrestag der Erwählung und Krönung des Papstes, sowie der Erwählung und Consecration des Diöcesanbischofes Credo. Vor Pius V. hatte man zweierlei Sangesmelodien für das Credo, seitdem nur noch eine.

Weil die Festoctaven nur eine fortgesetzte Feier des betreffenden Festes sind, haben die *dies infra* octavam, auch wenn nicht das officium von ihnen, sondern etwa von einem Heiligen trifft, und hat der Octavtag Credo, wenn das betreffende Fest selber Credo hatte; nur das Fest der unschuldigen Kinder hat, wiewohl es in die Weihnachtsoctav fällt, kein Credo, außer es treffe auf einen Sonntag, weil dann ratione dominicae Credo zu nehmen ist.

Schon zu Ende des 12. (Beleth) und zu Anfang des 13. Jahrhunderts (Sicard, Innocenz III.) betete resp. sang man das Credo der Hauptsache nach an den gleichen Tagen, wie noch jetzt; doch herrschte noch einiges Schwanken; da und dort sang man es an allen Tagen der österlichen Zeit bis Christi Himmelfahrt, da ja diese ganze Zeit den Charakter einer Festzeit hat, desgleichen am Fest Johannes des Täufers, während man an den Engelfesten, sowie am Fest der Evangelisten Marcus und Lucas, da sie nicht Apostel gewesen, kein Credo hatte. Als Regel stellen die Mittelalterlichen auf: Symbolum in iis tantum cantatur solemnitatibus, de quibus aliqua mentio fit in symbolo, eine Regel, deren Anwendung auf die einzelnen Fälle zu mancherlei Künsteleien führte.

---

[1] An und für sich allein haben die Martyrer, Bekenner und Jungfrauen kein Credo gemäß dem Spruch: *Muc* (Martyres, Virgines, Confessores) *non credit.*

[2] Am Patrociniums- oder Titularfest von bloßen Kapellen darf in denselben wohl eine Missa solemnis mit Credo celebrirt werden, nicht aber die Privatmessen; desgleichen auf dem Altare, dessen patronus vel titularis gefeiert wird.

[3] Wiewohl dies beim Fest der unschuldigen Kinder der Fall ist, hat es kein Credo.

4. Wer von Herzen den Glauben bekennt, gibt sich liebend und freudig an den majestätischen Gott (Neigen des Hauptes bei Deum) hin und betet ihn zugleich an; das Bekennen ist zugleich latreutischer Act, weshalb vom Celebrans ganz passend zu Anfang die Hände wie zum Beten erhoben und ausgebreitet und dann während der ganzen Recitation vor der Brust gefaltet gehalten werden. Bezüglich der im Credo vorkommenden Inclinationen verweisen wir auf Bd. I. S. 602, bezüglich der Genuflexion beim *Et incarnatus est* auf S. 597. Wenn der Celebrans beim Et incarnatus est sitzt, inclinirt er aperto capite mit den ministri; aber an Weihnachten und Mariä Verkündigung als den Tagen, wo das *mysterium incarnationis* besonders gefeiert wird, desgleichen coram Exposito genuflectiren sie (an den Sedilien oder an den Altarstufen). Die Selbstbekreuzung ist bekanntlich jederzeit professio fidei Trinitatis durch sinnenfällige Handlung, ist Bekenntniß des Glaubens an den Dreieinigen; füglich wird daher zum Abschluß des Symbolums, welches Bekenntniß des Glaubens an den Dreieinigen mit Worten ist, in der Selbstbekreuzung, die aufs ganze Credo, nicht bloß auf die Schlußworte sich bezieht, auch noch das Bekenntniß dieses Glaubens durch sinnenfällige Handlung hinzugefügt, die gleich jeder andächtigen Kreuzeszeichnung auch wirksam ist, den im Herzen vorhandenen Glauben durch Gnadenaneignung befestigt und versiegelt (vgl. Bd. I. S. 642), das Symbolum für die Gläubigen zu dem macht, als was die Väter es so gern bezeichnen, zu einer Schutzwehr wider die Angriffe des Teufels (Bd. I. S. 472 oben).

5. Nach der mystischen Deutung der Messe soll das Symbolum dem gläubigen Bekenntniß der Synagoge entsprechen, sofern ein besserer Theil derselben der Lehre Jesu, als er im Judenland predigte, Glauben gezollt hat; zur Erinnerung daran sang ehedem in Rom bei der Papstmesse nicht der Sängerchor, sondern sangen die zwischen Altar und Unterchor stehenden Subdiakonen, in welchen man ein Nachbild der Synagoge erblickte, das Credo (Durand. IV. 25. n. 14; Innoc. III., De altaris mysterio lib. II. c. 52).

Zweites Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Oblation und Opfer.

§ 24.

Vorbemerkung.

Auf den vorbereitenden Theil der heiligen Messe, den wir im vorigen Hauptstücke in Betracht gezogen und den man füglich als ersten Theil bezeichnet, folgt nun der zweite, dessen Höhepunkt im Opfer Christi gelegen ist, das in der Consecration sich vollzieht und die heilige Messe zum Opfer im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes macht. Dem Opfer Christi aber geht vorbereitend die Oblation der Gläubigen (des Clerus und Volkes) voraus, welche man in einem weitern Sinne auch als Opfer bezeichnen kann und vielfach bezeichnet. Ist das Opfer Christi, als das Opfer in sensu stricto, in der Consecration vollzogen und unter uns gegenwärtig geworden,

so nimmt es die Kirche (als hierarchische und laicale) und bringt es unter verschiedenen Gebeten (Unde et memores, Supplices te rogamus etc.) der göttlichen Majestät dar, was wieder nicht eigentliches Opfer, wohl aber die erhabenste Oblation ist. „Oblation" im weitern Sinne von Opfer nehmend könnte man nun das zweite Hauptstück kurzweg überschreiben: „Ritus der heiligen Messe als Opfer"; wir zogen es aber vor, schon in der Ueberschrift die Begriffe Opfer und Oblation auseinander zu halten. Dieser zweite Theil der heiligen Messe reicht bis zum Paternoster exclusive, in welchem bereits um die heilige Communion gebetet wird, welche als eucharistisches Opfermahl den dritten Theil der heiligen Messe ausmacht.

§ 25.

Der Offertorialgesang.

1. Der gewöhnlich aus der Heiligen Schrift entnommene Vers, welcher auf das zum nachfolgenden Oblationsact mit seinen Gebeten einleitende Dominus vobiscum folgt, heißt *Offertorium,* weil er seit alters und noch jetzt während der Oblation gesungen wird. Ehedem sang man, während das Volk seine Oblationen darbrachte, in freudigen (II Kor. 9, 7) Weisen einen ganzen Psalm oder doch mehrere Verse, zu welchen das jetzt sogen. Offertorium die einleitende Antiphon war, weshalb es auch unter dem Namen antiphona ad Offertorium vorkommt. Mit dem allmählichen Aufhören der Oblationen von seiten des Volkes schrumpfte auch der Offertorialgesang immer mehr zusammen; schon im 13. Jahrhundert sang man an vielen Orten die zugehörigen Verse nicht mehr; dermalen hat bei uns nur noch das Offertorium der Todtenmesse einen Versus[1], wahrscheinlich weil die alten Oblationen gerade bei Gottesdiensten für die Verstorbenen sich am längsten erhielten, wie ja noch jetzt bei Leichengottesdiensten (Besingniß, Siebent, Dreißigst und Jahrtag) Opfergang noch vielfach stattfindet[2]. Gleich dem Introitus (§ 12. S. 72) steht auch das Offertorium unter der Idee des betreffenden Festes oder der laufenden Zeit des Kirchenjahres und legt irgendwie die specielle Intention nahe, in welcher die Opfergaben gebracht werden sollen.

Aus Augustin (Retract. lib. II. n. 11) will man erschließen, daß bis auf seine Zeit in der Kirche von Karthago während der Opferdarbringung seitens der Gläubigen nicht gesungen wurde, sondern volles Stillschweigen geherrscht habe; das war aber gewiß nicht überall der Fall, da schon im Alten Testamente die Leviten während der Opferdarbringung musicirten (Num. 10, 10) und es vom alttestamentlichen Volke heißt, dasselbe habe cum ingenti gaudio Opfer dargebracht (I Chron. 29, 17), sodann auch der Apostel sagt: *hilarem* datorem diligit Dominus; Walafried Strabo hat daher gewiß recht, wenn er sagt, man könne zwar nicht angeben, wer den Offertorialgesang eingeführt habe, aber er sei jedenfalls schon in altchristlicher Zeit in Gebrauch gekommen (De reb. eccl. 22). Schon die ältesten römischen

---

[1] In der mozarabischen Liturgie hat das Offertorium, welches dort *Sacrificium* heißt, fast durchweg noch einen Versus; Antiphon und Vers sind dort vielfach sehr lang.

[2] Das sogen. Aufsetzen von Mehl und Brod auf die Tumba (für den Mesner), welches da und dort noch üblich ist, hängt ohne Zweifel mit der alten Naturaloblation zusammen.

Ordines (I. n. 26; II. n. 9) erwähnen den Offertorialgesang, der bei Amalarius und Alcuin den Namen Offerenda führt, welchen Rupert von Deutz also erklärt: Offerenda cantus est ecclesiae, nomen hoc habens ab offerendo tractum, eo quod tunc canitur, quando omnipotenti creatori nostro incorruptum laudis offerimus vel praeparamus sacrificium (De div. off. II, 2). Im Antiphonar Gregors des Großen haben die Offertorien außer der Antiphon zum öftern zwei, mitunter drei, selten auch vier Versus, bezüglich welcher schon Durand (Ende des 13. Jahrhunderts) schreibt: offertorii versus cum multa diligentia ab antiquis patribus inventi, hodie *plerisque locis ommittuntur*. Um die Freudigkeit der Opferer auszudrücken, waren die alten Melodien der Offertorien und Offertorialverse in der Regel sehr reich und bewegt. Rupert von Deutz (l. c. II. c. 3) sagt vom Offertorialgesang oder der Offerenda, sie sei cantus gravis et grandiosus, quae *neumis* distenta *frequentibus* et suis foecunda versibus quantumvis *longa jubilatione* non valet satis exprimere, quod significat.

2. Im Dominus vobiscum etc. vor dem Offertorialgesang wünschen sich Priester und Volk für die nachfolgende Opferung gegenseitig den Gnadenbeistand Gottes und ermuntern sich im Oremus, auch Gebet im Anschluß an die materiellen Opfergaben als geistiges Opfer darzubringen. Solange (nämlich bis weit ins Mittelalter herein) die Secreta das einzige liturgische Gebet war, welches über die Opfergaben und behufs ihrer Widmung an Gott gesprochen wurde, bezog sich das Oremus zunächst auf sie; seitdem allmählich noch zahlreiche Oblationsgebete eingeführt wurden, ist es selbstverständlich auch auf diese mitzubeziehen, obschon seine primäre Zugehörigkeit zur Secreta auch jetzt noch dadurch angedeutet ist, daß dieser kein eigenes Oremus mehr vorausgeschickt wird und die übrigen Oblationsgebete nicht die specifische Form von Orationen haben. Im Kuß des Altars setzt sich der Celebrans in erneuten Liebesrapport mit Christus, welchen der Altar sinnbildet, um die Oblationen und zugehörigen Gebete in recht würdiger und segensreicher Weise Gott in Christo darbringen zu können (vgl. Bd. I. S. 662). Was den Inhalt des Offertorialgesanges betrifft, der zumeist einem Psalm entnommen ist[1], so steht er gleich dem Introitus und Graduale unter der Idee des betreffenden Festes, der betreffenden Zeit des Kirchenjahres und resp. des betreffenden Opferanlasses (Votivmesse).

Das schwierige Offertorium im Officium der Todtenmesse wird meines Erachtens doch noch immer am natürlichsten als Bitte der Kirche um Befreiung der armen Seelen aus dem Fegfeuer in dem Sinne gedeutet, daß man infernus, os leonis, mors und tartarus als sehr starke Bezeichnungen des Fegfeuers nimmt und zu ne absorbeat, ne cadant etwa denuo, scilicet post hoc sacrificium, ergänzt in dem Sinne: lasse sie nach dieser Opferdarbringung nicht neuerdings in das Leidensmeer hinabsinken.

Bekanntlich deutet eine große Anzahl von Theologen das Offertorium der Todtenmesse als Bitte nicht eines bereits Verstorbenen[2], sondern eines im Todes-

[1] Im ganzen Proprium de tempore sind nur 14 Offertorien nicht aus den Psalmen, sondern aus Exodus, Leviticus, Isaias, Zacharias, Daniel, Job, Tobias, Esther, Matthäus und Apostelgeschichte entnommen.

[2] Was defunctus bedeutet; denn die Erklärung im Sinne eines „im Sterben, im Defungi Begriffenen" ist unhaltbar.

kampf Liegenden; man sagt (und ich habe mich im Kirchenlexikon 2. Aufl. Bd. II. S. 197 selbst in diesem Sinne geäußert), die Kirche versetze sich in mehreren ihrer Gebete und Gesänge bei den Exsequien, z. B. im Subvenite, Non intres, Libera, A porta inferi, Deus cui proprium est etc., zurück in den Moment unmittelbar vor dem Abscheiden der betreffenden Seele aus dieser Welt und flehe namens derselben um das, worauf in der Todesstunde alles ankommt, nämlich um ein gnädiges Gericht, um Bewahrung vor der ewigen Verdammniß (infernus, mors, os leonis, manus inimici) und um Zulassung zu den himmlischen Genüssen, um Aufnahme in das himmlische Paradies, in das wahre Kanaan, von welchem das dem Abraham verheißene ein Typus war. Hiernach müßte der Priester, so oft er unser kräftiges Offertorialgebet spricht, sich in den Moment der Agonie des betreffenden Verstorbenen oder, wenn er für mehrere oder für alle Verstorbenen applicirt, der betreffenden Verstorbenen zurückversetzen und aus ihrer Seele heraus um Bewahrung vor der Hölle flehen, obwohl ihr Schicksal längst entschieden ist, sie schon gewiß sind, nicht mehr in die Hölle kommen zu können, wenn sie ihr nicht im speciellen Gericht verfielen. Man kann nun allerdings sagen, für Gott gebe es keine Zeit, und wenn die fraglichen Gebete ex mente defunctorum 10 und 100 Jahre nach ihrer Agonie gesprochen werden, so kommen sie vor Gott dem Verstorbenen gerade so zu gut, als wenn sie vom Liturgen in ipsa agonia verrichtet worden wären. Allein natürlicher ist es jedenfalls, da ja die Kirche hier ihren mittlerischen Dienst *pro defunctis* und nicht *pro agonizantibus* verrichtet, dem in Rede stehenden Offertorium eine solche Deutung zu geben, daß der Priester es ohne weiteres für die armen Seelen im Fegfeuer beten kann; dies ist möglich, wenn man unter infernus nicht die Hölle, sondern das Fegfeuer versteht, wie ja (abgesehen vom alttestamentlichen Scheol = infernus) Philipp. 2, 10 unter inferna im Unterschied von coelestia et terrestria jedenfalls auch das Fegfeuer mit inbegriffen ist. Im Alten Testament sodann wird (Ezech. 43, 15) der Brandopferaltar, auf dessen Feuerherd die Opferstücke geworfen wurden, als Löwe Gottes bezeichnet, wird Gott der Heilige als Löwe gedacht, dem behufs Versöhnung die Opferstücke in den Mund geworfen werden; was sollte es nun Auffallendes sein, wenn man das Fegfeuer als den Rachen des „Gotteslöwen“ denkt, in welchen die Sünder geworfen werden? Tartarus und obscurum kann man füglich als synonyma von infernus betrachten, welche das Fegfeuer als einen Ort des Schreckens und des Seelendunkels bezeichnen; die Qualen desselben hängen innerlich noch mit der Sünde zusammen, und wo noch Sündenreste sind, ist der Tod nicht völlig überwunden, das (ewige) Leben noch nicht ganz erreicht (de *morte* transire). *Ne cadant in obscurum, ne absorbeat eas tartarus* fänden ihre einfachste Erklärung bei der im Mittelalter weit verbreiteten Ansicht, daß die armen Seelen, für welche man das heiligste Opfer applicirt, während der Zeit der Opferdarbringung ohne Schmerz und insoweit aus dem Fegfeuer befreit seien; die Bitte ginge dann dahin: laß sie nach vollendeter Opferfeier nicht aufs neue in die Fegfeuerqual versinken. Der Erzengel Michael erscheint in den heiligen Schriften als Schutzengel der Synagoge (Dan. 10, 13) und nach deren Verwerfung als Schutzengel der Kirche, als Fahnenträger (signifer) und Heerführer der himmlischen Heerschaaren (Offenb. 13, 7), der wider den Satan siegreich streitet und sich schirmend der Gläubigen annimmt, vor Gottes Gericht ihnen beisteht, „ut non pereant in judicio“ (Abbildung mit der Wage), selbst ihrer Leichname schützend sich annimmt (Bd. I. S. 717) und als „princeps super omnes animas suscipiendas“, als „praepositus paradisi“ die armen Seelen aus dem Fegfeuer einführt in den Ort des ewigen Lichtes (Bd. I. S. 675), in den Himmel, welcher dem Abraham damals schon verheißen wurde, als ihm zunächst der Besitz des irdischen Kanaan verheißen ward (Gen. 12, 2—3), welches ja nur Vorbild des wahren, des himmlischen Kanaan gewesen ist (Hebr. 11, 8).

3. Die Messe des Charsamstages hat keinen Offertorialgesang, ohne Zweifel aus dem Grund, weil in alter Zeit an diesem Tage als dem Haupttauftage keine Oblationen intra Missam gebracht wurden, auch nicht von seiten der Gläubigen, Pathen u. s. w., sondern wenn die weiße Schaar der Neophyten am Altare ankam, Brod und Wein zur Consecration schon auf dem Altare bereit lagen, wie aus Augustin zu ersehen. Der Pfingstsamstag, welcher ein weniger frequenter Tauftag war, hat ein Offertorium (vgl. Mayer, Katechumenat S. 144 u. 218).

4. Die mystische Deutung erblickt im Offertorialgesang bald ein Nachbild des Jubels der Volksschaaren beim Einzug Christi in Jerusalem, bald des Jubels der Heidenvölker über die an sie gelangte Predigt des Evangeliums (Röm. 15, 10 f.).

§ 26.

Vom Material für das eucharistische Opfer und seiner symbolischen Bedeutung[1].

1. Das letzte Abendmahl war (auch wenn es der Heiland mit seinen Jüngern um einen Tag anticipirt hat) nach den evangelischen Berichten (Matth. 26, 17 ff.; Luc. 22, 8 ff.) jedenfalls Paschah-Mahl, und da bei demselben nur ungesäuertes Brod gebraucht werden durfte (Exod. 34, 18), so wurde die heiligste Eucharistie ohne Zweifel in Ungesäuertem eingesetzt. Uebrigens hat wohl Christus der Herr und haben auch seine Apostel keine allgemein bindende Vorschrift gegeben, die Eucharistie nur in Ungesäuertem zu feiern, denn sonst wäre bei dem streng conservativen Charakter der altchristlichen Zeit nicht erklärlich, wie es kommen konnte, daß die morgenländische Kirche schon ziemlich frühe sich zur Opferfeier zumeist des Gesäuerten, die abendländische dagegen vorwiegend des Ungesäuerten bediente[2]. Dermalen ist in der abendländischen Kirche der Gebrauch von Ungesäuertem sub gravi vorgeschrieben, obschon auch die Consecration in Gesäuertem — selbst die durch einen abendländischen Priester widerrechtlich vollzogene — als giltig angesehen wird, während die schismatischen Griechen die Consecration in Ungesäuertem schlechthin als ungiltig erklären. Einig war man stets darüber, das eucharistische Brod müsse nothwendig aus Weizenmehl bereitet sein, während die Form desselben mannigfach verschieden war; spätestens seit dem 12. Jahrhundert ist im Abendlande die runde, münzenähnliche Form der Opferbrode (Hostien) die allgemein gebräuchliche. Die Hostien sollen frisch gebacken, wenigstens nicht altgebacken sein und die schon consecrirten wenigstens jeden Monat durch frische ersetzt werden.

a) Daß in der abendländischen Kirche seit dem 8. Jahrhundert ausschließlich in Ungesäuertem consecrirt wurde, läßt sich beweisen, nicht aber, daß dem auch schon in altchristlicher Zeit durchweg so gewesen; nicht minder gewiß ist, daß bei den

---

[1] Vgl. im Corpus jur. canon. das Decretum Gratiani de consecratione dist. II.

[2] Die Synode der Maroniten vom Berge Libanon (1736) sagt: Etsi Christus in ultima coena panem azymum, quemadmodum ex evangeliis colligitur, consecravit, *res tamen plane indifferens olim in ecclesia fuit*, ut sive panis azymus sive fermentatus in Eucharistiae confectione adhiberetur (Coll. Lac. II. 189—190).

Griechen und den meisten Orientalen schon vor dem Schisma unter Cärularius (11. Jahrhundert) vorwiegend Gesäuertes, mitunter aber auch Ungesäuertes im Gebrauch stand, wie noch jetzt die Armenier und Maroniten sich des Ungesäuerten bedienen, und zwar ab immemorabili tempore, wie die Synode vom Berge Libanon sagt (Coll. Lac. II. 190). Aus einem Briefe des Bischofs Rabulas von Edessa[1] geht unzweifelhaft hervor, daß im 5. Jahrhundert wenigstens in den Kirchenprovinzen Osrhoene und Euphratesia regelmäßig in Ungesäuertem consecrirt wurde, und daß daher die Ansicht Sirmonds, man habe bis ins 9. Jahrhundert herab in der ganzen Kirche in Gesäuertem consecrirt, nicht einmal in Beziehung auf den Orient, geschweige denn bezüglich der abendländischen Kirche sich halten läßt[2]. Bekanntlich hat das Concil von Florenz (1439) erklärt: In azymo sive in fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet *juxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem* (Hardouin tom. IX. p. 422); demgemäß drangen nachmals die Päpste strengstens darauf, daß jene unirten Griechen und Orientalen, bei welchen der Gebrauch des Gesäuerten altherkömmlich ist, nicht in Ungesäuertem consecriren, gleichwie sie hinwiederum den unter den Griechen oder Orientalen lebenden lateinischen Priestern den Gebrauch des Gesäuerten streng untersagten[3]; auch wird von schismatischen Griechen und Orientalen, wenn sie mit der römischen Kirche in Union treten, verlangt, daß sie die Consecration in Ungesäuertem ausdrücklich als giltig anerkennen (vgl. die Bulle Benedicts XIV. Etsi pastoralis in der Coll. Lac. II. 507 sqq.).

b) Wie von den jüdischen Osterkuchen gleich dem Sauerteig auch das Salz ausgeschlossen war und ist, so auch stets von den eucharistischen Opferbroden, zu deren Bereitung auch nur aqua usualis, keinerlei künstliches Wasser genommen werden darf. Oel beizumischen, wie die Jakobiten thun, ist ausdrücklich verboten (Coll. Lac. II. 191). Wie die Juden bis zur Stunde ihre Osterkuchen (Mazzoth) aus feinstem Weizenmehl bereiten, so war sicherlich auch das Brod, welches der Heiland beim Paschahmahl consecrirte, Weizenbrod[4], wie denn überhaupt Brode aus Gerste bei den alten Hebräern nur von ärmeren Leuten gegessen wurden. Dazu kommt, daß der Heiland die Eucharistie auch als Erfüllung des alttestamentlichen unblutigen Opfers, der vorbildlichen Mincha einsetzte, deren Kuchen regelmäßig aus Weizenmehl bereitet waren[5]. Die Opfer- und Paschahmahlkuchen hatten bei den Juden runde Gestalt; sehr

---

[1] Aus dem Syrischen übersetzt von Bickel in der Bibl. der Kirchenväter. Kempten 1874. S. 251.

[2] Hier auf den gelehrten einschlägigen Streit zwischen Sirmond und Mabillon sowie auf die vermittelnde Ansicht des Cardinal Bona einzugehen, muß ich mir im Interesse der Raumersparniß versagen und des nähern auf Kössing, 3. Aufl. S. 356 ff., auf Nilles, Kalendarium II. S. 228, und auf die Monographie von Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen, Münster 1852, verweisen. Noch sei hier bemerkt, daß auch die Protestanten für die Abendmahlsfeier durchweg Ungesäuertes und zwar in Form von Oblaten (Hostien) gebrauchen; die Reformirten führten da und dort Gesäuertes ein und bedienen sich durchweg (auch wo sie Ungesäuertes haben) größerer Stücke.

[3] Selbst um einem Sterbenden das Viaticum reichen zu können oder um den Gläubigen an einem Sonn- und Feiertage das Messehören zu ermöglichen, ist lateinischen Priestern die Consecration in Gesäuertem nicht gestattet.

[4] Daß hier triticum in sensu stricto (= triticum sativum vel triticum tritici) zu nehmen und daher Spelt (triticum spelta, Veesen oder Kern) höchstens materia dubia sei, deren man sich aber nicht bedienen darf, ist jetzt sententia communis; vgl. dagegen Sporer, Theolog. moral. parte II. n. 138.

[5] Vgl. darüber des nähern Thalhofer, Die unblutigen Opfer des Alten Testamentes. 1848. S. 83 ff.

natürlich daher, daß die Christen gleich von Anfang den für die Consecration bestimmten Broden die Form von runden Kuchen gaben[1], welche behufs leichteren Brechens für den Zweck der Communionspendung mehrere Einschnitte oder auch nur einen in Kreuzesform hatten[2]. Weil die Kreisform ohne Anfang und Ende und insofern Sinnbild des unendlichen Gottes ist, erblickten die mittelalterlichen Liturgiker in der runden Form der Opferbrode auch einen Hinweis auf den unendlich vollkommenen Gottessohn, der in der Hostie gegenwärtig wird.

Seit dem Aufhören der Naturaloblationen von seiten des Volkes und dem Seltenerwerden der Communion desselben intra Missam, wurden die Opferbrode immer kleiner und dünner; schon im 12. Jahrhundert scheinen sie im ganzen Abendlande die Gestalt von (größeren und kleineren) Münzen gehabt zu haben und gleich diesen mit einer Abbildung Christi ausgestattet gewesen zu sein; schon Honorius von Autun (Mitte des 12. Jahrhunderts) schreibt: Panis (eucharisticus) ideo *in modum denarii* formatur, quia panis vitae Christus pro denariorum numero tradebatur, qui verus denarius in vinea laborantibus in praemio dabitur. Ideo *imago Domini* cum literis (Umschrift) in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur, et per hunc panem imago Dei in nobis reparatur et nomen nostrum in libro vitae notatur. Runder Opferbrode bedienen sich auch die Maroniten, bei welchen dieser Brauch nach Angabe der Synode vom Berge Libanon (l. c. II. 188) schon unter Innocenz III. vom Abendlande her eingeführt worden ist und auf den Hostien sich entweder „juxta antiquissimum morem“ nur ein Kreuz oder „ex ritu recentius inducto“ ein Kreuz mit Crucifixbild oder der Name Jesu mit Kreuz in der Mitte befindet. Wie im Mittelalter, so besteht für die römische Liturgie[3] auch jetzt noch keine stricte Vorschrift, auf den (großen) Hostien nur ein Bildniß des Crucifixus anzubringen, vielmehr hat die Rituscongregation auf die Anfrage: an liceat Missam celebrare, quin in sacra hostia appareat imago *Jesu Christi cruci affixi*, erklärt: *Servetur consuetudo* (26. April 1834). Wo größere Hostien mit dem Bild des Auferstandenen oder mit dem sein Herz zeigenden verklärten hohen Priester oder mit dem Namen Jesu gebräuchlich sind, darf man sie unbedenklich beibehalten, da wir ja im Opfer der heiligen Messe nicht bloß des Leidens und Opfertodes Jesu, sondern auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt feiernd gedenken (Unde et memores etc.) und die heilige Messe nicht bloß mit dem Kreuzesopfer, sondern auch mit dem himmlischen Opfer identisch, der mystische Vollzug des gesammten an Jesu Namen sich knüpfenden Erlösungswerkes ist, dessen bewegenden und belebenden Mittelpunkt freilich das Kreuzesopfer bildet, weshalb sich allerdings aus inneren Gründen für die Opferhostien in erster Reihe die Abbildung des am Kreuze sterbenden Erlösers empfiehlt. Jedenfalls dürfen nur Christusbilder (auch das symbolische Opferlamm), aber nicht etwa Heiligenbilder angebracht werden, abgesehen von dem Bildnisse Mariens und des heiligen Johannes zu seiten des am Kreuze hängenden Heilandes, die in das Kreuzesopfer zu tiefst verflochten waren und aus diesem Grunde gewiß ohne Verstoß gegen die Idee des heiligen Meßopfers auf den Hostien neben dem gekreuzigten Heilande unbedenklich abgebildet werden dürften. Spruchbänder und Umschriften (abgesehen vom Kreuzestitel) auf den größeren Hostien

[1] Auch das viereckige Opferbrod der griechischen Liturgie (vgl. oben § 7 S. 47) wird aus einem runden Kuchen herausgestochen.

[2] In den pseudo-epigraphischen Thomas-Acten (ed. Tischendorf c. 46) heißt es, Christus habe beim Abendmahl in das Brod, bevor er es brach, ein Kreuz (mit dem Messer?) hineingekritzelt — διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν.

[3] Für die mailändische Kirche hat der hl. Karl Borromäus vorgeschrieben: imago sacra *crucifixi* et *non alia* sit in hostiis majoribus.

anzubringen, dürfte überflüssig sein, weil der Celebrans für sein Verständniß ihrer nicht bedarf und die Gläubigen in die Ferne sie nicht lesen können; übrigens begegnen wir ihnen auf den Hostien in älterer Zeit häufig, desgleichen Abbildungen Mariens mit der Leiche Jesu oder auch mit dem Jesuskinde auf dem Schoß [1].

Sticht man aus einer größern Hostie mit Abbildung mehrere kleine heraus, so kommen an denselben nur einzelne Stücke des einen Bildnisses zur Erscheinung; der Gebrauch solcher kleinen Hostien mit Bildnißtrümmern ist an sich unwürdig und vom hl. Karl Borromäus sowie von mehreren Bischöfen und Synoden ausdrücklich verboten. Auch für die kleinen Hostien ist das einfache Bild des Kreuzes, etwa mit Alpha und Omega, dann das Bild des Crucifixus, des Gotteslammes und des Namens Jesu am meisten zu empfehlen; auch deutliche Symbole, welche auf die heilige Communion und ihre Wirkungen sich beziehen, z. B. Pelikan, Anker u. dgl., dürften als geeignet erscheinen. Die kleineren Hostien nennt man auch *particulae*, weil sie an Stelle der mehreren Theilchen getreten sind, in welche früherhin die großen kuchenförmigen Opferbrode für den Zweck der Laiencommunion gebrochen wurden.

c) Seitdem das zu consecrirende Brod nicht mehr aus der Oblation des Volkes und resp. des Clerus entnommen wurde, fiel die Bereitung desselben, d. i. der (größeren und kleineren) Hostien, zunächst den Priestern und anderen Clerikern zu, wie auch die vorbildlichen Schaubrode von liturgischen Personen (von Leviten) bereitet worden waren (I Chron. 9, 32). Schon Cardinal Humbert (circa 1054) antwortet den Griechen, welche den Abendländern nachlässige Bereitung der Opferbrode vorwarfen: Nos ad magnam Christi mensam illum solum adhibemus panem, quem diaconi cum subdiaconis vel ipsi sacerdotes amicti sacris vestibus cum melodia psalmorum azymo conspersum et in ferro paratum ex sacrario (Sacristei) proferunt. Etwas später sodann schreibt Sicard von Cremona: Est hic panis (sc. eucharisticus) a *sacerdotibus formandus et coquendus* sicut et in mensa ponendus (auf dem Altar zurecht zu legen), ad instar panum, qui propositionis et sacerdotales etiam dicebantur (Mitrale c. 6). Eine Synode von Tarragona in Spanien (im Jahre 1239; c. 8) verordnet, daß die Priester selber, eine Synode von Pennafiel (1302; c. 8), daß die Priester oder in ihrer Anwesenheit die Kirchendiener die Hostien backen, und zahlreiche spätere Synoden verpflichten die Priester wenigstens zu strenger Controlle der Hostienbäcker, welche, wie gottlob auch jetzt wieder in vielen Diöcesen vorgeschrieben ist, eidlich in Pflicht genommen wurden (cf. Hartzh. VIII. 990; IX. 533). Genaueres wissen wir über die Hostienbereitung im Kloster zu Hirschau (nach dem Vorbild von Clugny) aus den dem 11. Jahrhundert angehörigen Consuetudines Hirsaugienses. Schon der Weizen wurde Korn für Korn (granatim) von eigens dazu bestimmten Klosterbrüdern ausgelesen, alsdann gewaschen und an der Sonne getrocknet. Einer der gewissenhaftesten Brüder von ehrwürdigem Alter wurde erkoren, den Weizen in einem eigens hierzu bestimmten reinlichen Sack zur Mühle zu tragen. Dieser reinigte zuerst die Mühle, dann behängte er sie von allen Seiten mit Vorhängen [2], kleidete sich in die Albe und band das Humerale über das Haupt, also daß außer seinen Augen kein Theil seines Angesichtes frei blieb. In diesem Anzuge mahlte er den Weizen und siebte das Mehl in einem frisch gewaschenen Sieb. Zum Backen der Hostien wurden vier Brüder erkoren, unter denen drei Diakonen oder Priester sein mußten. Nach Beendigung der Nocturnen wuschen sie Hände

---

[1] Vgl. über die Form der Hostien in älterer Zeit besonders Berlendis, De oblationibus ad altare p. 15 sqq.

[2] Mit ähnlicher Sorgfalt verfahren die Juden noch jetzt beim Mahlen des Mehles für ihre Osterkuchen (Mazzoth) und bei deren Bereitung; vgl. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden. II. S. 293 ff.

und Angesicht, begaben sich an den zu ihrem Geschäfte bestimmten Ort und bekleideten sich mit Humeral und Albe. Einer von ihnen besprengte das Mehl mit Wasser und preßte es dann mit aller Kraft auf einer reinen Tafel, die einen etwas erhöhten Rand hatte, damit das Wasser nicht herabfließen konnte; er nahm aber nur kaltes Wasser, damit die Hostien um so weißer würden. Die zwei übrigen Priester oder Diakonen formirten nun die Hostien, wozu der vierte Bruder, ein Laien-Converse, das Hostien-Eisen[1] hielt; derselbe hatte zu diesem Zwecke Handschuhe angethan. Nur durchaus vollkommene Hostien wurden zum heiligen Meßopfer genommen. Während der ganzen Verrichtung bewahrten die Brüder tiefes Stillschweigen (sangen also nicht, wie anderwärts geschah, Psalmen), damit nichts von ihrem Speichel, ja nicht einmal der Hauch ihres Mundes die Hostien berühren könne. Wir haben über diese würdige Art der Hostienbereitung etwas ausführlicher berichtet, damit die Priester um so sicherer darauf halten, Hostien nicht vom nächsten besten Hostienbäcker, der sie vielleicht nicht einmal aus echtem Weizenmehl bereitet hat, sondern nur von einem kirchlich beeidigten, gottesfürchtigen Manne, oder wo es thunlich ist, noch lieber aus Manns- oder Nonnenklöstern zu beziehen; denn daß Nonnen, überhaupt Frauenspersonen von der Hostienbereitung auszuschließen seien, wie sie es in älterer Zeit im Orient und Occident vielfach waren, wird man dermalen, wo die Hostienbereitung kein eigentlich liturgischer Dienst mehr ist, doch wohl kaum behaupten dürfen, obschon noch das vierte Mailänder Provinzialconcil (1576) verordnete: Ne hostias pro sacra Eucharistia conficienda laicus homo *aut femina* faciat. Vgl. des nähern meinen Aufsatz über Hostienbereitung im Augsburger Pastoralblatt. Jahrg. 1858. S. 145—150.

d) Die Bezeichnung der Opferbrode als Hostien stammt aus der Zeit, wo das Brod zur Consecration noch aus den bei der Opferfeier zum Altar gebrachten Oblationen entnommen wurde, welche außer den Namen oblata vel oblationes, munera, dona, sacrificia auch den Namen *hostiae* führten, obschon sie nicht Opfer im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes waren (cf. Amal. Praef. altera ad libr. de off. eccl.), wohl aber in naher Beziehung zum nachfolgenden eigentlichen Opfer (in der Consecration) standen.

e) Während den Orientalen vorgeschrieben ist, nur frisch, d. i. am Tag der Opferfeier gebackene Hostien zu consecriren, erklärt die mehrerwähnte Synode vom Berge Libanon der Maroniten, daß die nach abendländischem Ritus (ohne Sauerteig und ganz dünn) bereiteten Hostien unbedenklich ad *integram hebdomadam* für die Opferfeier aufbewahrt werden können und dürfen, weil keine Gefahr vorhanden sei, daß innerhalb einer Woche ihre Brodsubstanz corrumpirt und sie dadurch zur materia invalida gemacht werden (cf. Missale de defectibus etc. III. 1). Es hängt hierin eben sehr viel, wie von anderen Umständen, so besonders von dem Einfluß der Feuchtigkeit, daher von Oertlichkeit und Jahreszeit ab[2]; als Durchschnittsregel dürfte gelten, daß die Hostien, welche man für die heilige Messe gebraucht, nicht über drei bis vier Wochen alt sein sollen. Bezüglich der kleineren Hostien, die man consecriren will, schreibt das römische Rituale vor, daß sie *recentes* sein müssen, was der hl. Karl Borromäus (auf dem vierten Provinzialconcil von Mailand) dahin deutet, daß sie nicht schon über 20 Tage alt sein dürfen. Die consecrirten kleineren Hostien sollen nach dem römischen Rituale *„frequenter"*, nach

---

[1] Es kam seit dem 9. Jahrhundert allmählich in Gebrauch und hieß ferrum oblatorium vel characteratum; solange die Opferbrode Kuchenform hatten, wurden sie im Ofen gebacken.

[2] Ueber Ursachen und Umstände, welche eine Corruption der Brodsubstanz an den Hostien zur Folge haben, vgl. den mit großer Sachkenntniß geschriebenen Artikel in der Linzer Q.-Schr. Jahrg. 1888. S. 533 ff.

dem Caerem. episcop. (I. c. 6. n. 2) jede Woche erneuert werden[1], was auch schon frühere Synoden angeordnet hatten (Hardouin VI. 849; Hartzh. V. 615), während andere vorschrieben, daß man alle 14 Tage (Hardouin VII. 364), wieder andere, daß man wenigstens alle vier Wochen die consecrirten Hostien erneuere, was selbstverständlich und um so mehr auch für die größere zum Zwecke der Exposition in der Monstranz aufbewahrte heilige Hostie gilt. Das Wiener Provinzialconcil von 1858, dessen Acten von Rom approbirt sind, schreibt in weiser Maßhaltung vor: Particulae consecratae toties renoventur, *quoties pro locorum conditione necessarium sit, ut omne corruptionis periculum sollicite avertatur. De regula* renovatio *alternis saltem fiat hebdomadibus, nullibi tamen ultra mensem differatur* (Coll. Lac. V. p. 163; cf. p. 46. 542. 647). Nach dieser Norm wird sich der Priester, sofern nicht besondere Verhältnisse obwalten, mit gutem Gewissen richten können. Hätte er eine nicht consecrable (invalida) Hostie und bemerkte dies erst bei deren Sumption, aber noch vor der Sumptio calicis, so müßte er eine consecrable bringen lassen, sie consecriren und sumiren; würde er es erst nach der Sumptio calicis bemerken, so müßte er außer einer consecrablen Hostie auch noch Wein (mit Wasser) bringen lassen und beide consecriren, damit das Opfer vollständig, der Heiland zu gleicher Zeit unter beiden Gestalten auf dem Altar gegenwärtig sei (Missale de defect. III. 5).

f) Wiewohl das auf die Eulogien bezügliche Decret[2] Pius I. (141—156) unecht ist, so steht doch auf Grund mehrerer verlässigen Belegstellen[3] fest, daß es in der abendländischen Kirche schon im 6. Jahrhundert üblich war, die vom Volke und resp. vom Clerus bei der Opferfeier dargebrachten (ungesäuerten) Brode, welche nicht zur Consecration verwendet wurden, zu benediciren (= εὐλογεῖν; Matth. 26, 26)[4] und solche gesegnete Brode, die man *Eulogiae* nannte, an Sonn- und Festtagen nach beendigter Opferfeier an diejenigen Gläubigen, welche nicht communicirt hatten (mitunter ausnahmslos an alle Gläubigen), zu vertheilen. Das von der Synode zu Nantes (658; c. 9) vorgeschriebene Segnungsgebet[5] lautete: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris hunc panem tua sancta et spiritali benedictione, ut sit omnibus salus mentis et corporis, atque contra omnes morbos atque universas inimicorum insidias tutamentum: Per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum, panem vitae, qui de coelo descendit, et dat vitam ac salutem mundo, qui tecum vivit et regnat etc. (vgl. Binterim a. a. O. S. 44). Bei den Griechen werden noch jetzt nach der feierlichen Messe vom Celebranten an die Gläubigen im Schiff der Kirche Brodtheilchen ausgetheilt, welche dem runden Kuchen entnommen sind, aus welchem das viereckige Consecrationsbrod herausgestochen wurde, und die Antidor heißen, weil sie für die Nichtcommunicanten einigen Ersatz („vicarius communionis“) für das δῶρον κατ᾽ ἐξοχήν, d. i. für das Consecrirte sein sollen. Diese Brode

---

[1] Dabei müssen die von der letzten Consecration noch vorhandenen Hostien sämmtlich ausgetheilt oder vom Priester sumirt oder in gesonderter Pyxis für die nächste Communionspendung aufbewahrt werden; selbstverständlich darf man sie nicht mit den neuconsecrirten vermischen.

[2] Vgl. dessen Wortlaut in der Kemptener Bibl. der Kirchenväter, Bd. I. der Papstbriefe S. 238.

[3] Vgl. *Berlendis,* De oblationibus p. 41 sqq., und Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. 3. Abtheil. S. 544 ff. Kirchenlexikon 2. Aufl. s. v. Eulogien.

[4] Vielleicht hatte diese Segnung beim Per quem haec omnia bona etc. vor dem Paternoster und nicht erst nach der Messe statt.

[5] Das zweite Gebet für die Brodsegnung um Ostern im römischen Rituale ist mit diesem ganz gleichlautend.

werden von den Griechen für sehr heilig gehalten, obschon kein besonderes Segnungsgebet über sie gesprochen wird; sie nehmen eben theil an der Weihe durch die Proskomidie- und Offertorialgebete (vgl. oben § 7. S. 47 f.)[1].

2. Um die Eucharistie unzweideutig als Opfer zu charakterisieren, und zwar als identisch mit dem Kreuzesopfer, welches sich als Trennung des Blutes vom Leibe vollzog, hat der Heiland die eucharistische Feier unter zwei Gestalten eingesetzt. Es erscheint deshalb die Doppelconsecration als wesentlich für den eucharistischen Opferact (Bd. I. S. 211 ff.), und ist daher als Materie für dessen Vollzug unter allen Umständen außer dem Opferbrode auch noch Opferwein schlechthin nothwendig. Ob es rother oder weißer sei, ist gleichgiltig, wesentlich nothwendig ist nur, daß es wirklicher, echter Rebenwein (vinum de vite — de genimine vitis; Matth. 26, 29) sei; Weinmost (unausgegohrener Rebenwein, in welchem noch die Hefe sich befindet) ist, von Fällen äußerster Noth abgesehen, wenigstens materia illicita. Seit ältester Zeit wird bei der eucharistischen Feier dem Opferwein ein wenig natürliches Wasser beigemischt, was zwar nicht de essentia, aber sub gravi de praecepto ist.

a) Bei der jüdischen Ostermahlzeit mußten vorschriftsgemäß vier Becher Weines getrunken werden; ob der Heiland den dritten oder vierten Becher consecrirte oder noch einen eigenen fünften hinzufügte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Da in Palästina zur Zeit Christi (anders im Mittelalter und in späterer Zeit) meist rother Wein („Traubenblut"; Gen. 49, 11) gebaut wurde, hat Christus die Eucharistie ohne Zweifel in rothem Weine gefeiert und eingesetzt; gleichwohl hat man in der ganzen Kirche seit ältester Zeit die Farbe des Weines in Beziehung auf die Giltigkeit und Erlaubtheit der Opferfeier als indifferent betrachtet. Clemens von Alexandrien redet vom Weine als „mystischem Zeichen des heiligen Blutes" (Pädagog. II. c. 2), was auf rothen Opferwein hinzudeuten scheint; dagegen ergibt sich aus dem, was Irenäus (Adv. h. I. 13) über die Consecration des Häretikers Marcus erzählt, daß man in jenen Gegenden weißen Wein bei der eucharistischen Feier gebrauchte. Bei den Griechen und im Orient nimmt man übrigens noch jetzt gewöhnlich zur Consecration rothen Wein, der auch im Abendlande vereinzelt bevorzugt wurde, so vom Provinzialconcil in Benevent (1378), welches verordnete: nullus cum vino multum albo celebret, si possit in loco rubrum reperiri et commode inveniri, quum magis vinum rubrum quam album sanguini conformetur. Außer der Symbolik war es mitunter auch die Besorgniß, am Altare den weißen Wein mit dem Wasser zu verwechseln, welche rothen Wein bevorzugen hieß[2]. Gegen den rothen Wein und für ausschließlichen Gebrauch von weißem wurde schon frühe auf Synoden geltend gemacht, daß die mundities altaris beim Gebrauch rothen Weines sich kaum erhalten lasse, weil durch Verschütten an Altartüchern und Corporalien nur zu leicht rothe Flecken entstehen

---

[1] In Frankreich wird noch heute in vielen Kirchen an Sonn- und Festtagen zumeist nach dem Evangelium resp. beim Offertorium Brod am Altare gesegnet und dann in kleinen Portionen an die Gläubigen in der Kirche herumgereicht, welche dafür eine kleine Geldoblation (5, 10, 20 Cent.) spenden.

[2] Manche Synoden schrieben vor, daß der Priester mittelst Riechens sich überzeuge, ob er beim Einschenken nicht das Wasser statt des Weines habe. Bedient man sich gläserner Kännchen, wie die Generalrubriken des Meßbuches vorschreiben (Bd. I. S. 847), so ist eine Verwechslung nicht leicht möglich, wenn anders der Wein nicht allzu weiß, sondern etwas gelblich ist.

und die Purificatorien sich nicht leicht weiß waschen lassen, sondern gräulicht bleiben [1]. Das neueste Wiener Provinzialconcil (1858) schreibt vor: Vinum, si haberi potest, seligatur *album.* Dann fährt es bedeutsam fort: nunquam non purum (trüb) sit et bonum. *Intolerabile esset, si ad tantum mysterium vinum adhibeatur, quod convivis apponere ecclesiae rectorem puderet* (Coll. Lac. V. 165). Wir ließen den letzten Satz im Druck auszeichnen, weil leider nicht selten im Interesse der Wohlfeilheit der schlechteste Wein als Meßwein benutzt wird; dieser braucht kein feiner, aber soll immerhin ein guter Wein sein. Wein, welcher schon ganz zu Essig geworden oder sonst wie zersetzt (putridum) ist, kann nicht mehr consecrirt werden; hat das Sauer- oder Zersetztwerden erst angefangen, so ist er zwar noch materia valida, kann aber extra casum necessitatis ohne schwere Sünde nicht als Opfermaterie gebraucht werden (De defect. IV. 1—2), was auch vom Weinmost gilt; der fromme Brauch, die ersten reifen Trauben als primitiae in die Kirche zu bringen, um aus ihnen unmittelbar in den Kelch die Materie für die nachfolgende Consecration auszudrücken, wurde von mehreren Synoden untersagt (Hartzh. IX. 750). Merkt der Celebrans erst nach der Sumption des Kelches, daß er inconsecrablen Wein gehabt, so muß er aus dem sub 1. e angegebenen Grunde nicht bloß andern Wein, sondern auch noch eine Hostie zum Altar bringen lassen und beide consecriren; ad evitandum scandalum aber wäre es zulässig, nur Wein mit Wasser bringen zu lassen und ohne neue Hostie zu consecriren. Hatte er nur materiam illicitam, so ist eine neue Consecration selbstverständlich nicht nothwendig, ebenso wenig wenn das Wasser im Wein gänzlich gefehlt hätte (De defect. in Miss. IV. 5; cf. Thom. Aq. Summa parte III. q. 83. art. 6 und den einschlägigen Artikel in den Ephemerid. liturg. 1890. p. 175).

b) Wird dem für die eucharistische Feier bestimmten Wein eine andere Flüssigkeit (Rosenwasser, Spiritus u. dgl.) beigegossen, so wird er dadurch wenigstens zur materia illicita, und wenn das beigegossene Quantum die Hälfte des wirklichen Weines oder darüber beträgt, zur materia invalida. Eine solche sind selbstverständlich auch und um so mehr die völlig gefälschten oder sogen. künstlichen (artefacta) Weine, an denen oft kein Tropfen echten Weines ist. Gegenüber den verschiedenen Arten moderner Weinschmiererei hat die Propaganda de fide in einem eigenen Decret (10. März 1861) die Bischöfe Amerika's aufgefordert, nach dem Vorbilde Roms, wo der Vikar Sr. Heiligkeit gewisse Weinverkaufslokale dem Clerus als verläßig namhaft gemacht habe, in solcher oder anderer Weise dafür zu sorgen, daß der Clerus für die Opferfeier ganz sicher echten Wein bekomme (Coll. Lac. III. 562). Kurz danach hat das Provinzialconcil von Baltimore den Clerus dringlich ermahnt, „ut *ab ipsis cultoribus vitis* (Weinbauern), *notae probitatis viris* vinum obtingere satagant (Coll. Lac. III. 226); ähnlich wurde durch die Synode von Utrecht (1865) den Pfarrern eingeschärft: „ab iis tantum ista (hostias et vinum) pro Missa emant, *quorum fidem exploratam habent.* Mit Recht ist bei uns in vielen Diöcesen angeordnet, daß man Meßwein (wohl auch die Hostien) nur von beeidigten und von der oberhirtlichen Stelle als verläßig erklärten Lieferanten beziehe; das Provinzialconcil von Armagh in Irland (1854) verhängt die Suspension (ferendae sententiae) über jene Priester, welche Meßwein von einem nicht seitens des Bischofs approbirten Weinhändler (oenopola) kaufen (Coll. Lac. III. 851). Solche Maßregeln sind um so mehr gerechtfertigt, als von den verschiedenen Mitteln, die man behufs Unterscheidung des echten vom gefälschten Weine empfohlen hat, keines eine

[1] Flecken von rothem Wein lassen sich aus Linnen nur im Frühjahr rein herauswaschen, und zwar zur Zeit, wo die Weinstöcke in aufsteigendem Saftlauf stehen und alljährlich auch der Wein im Fasse in einige Gährung geräth, gleich als stünde er mit der treibenden Rebe noch in einer gewissen Verbindung.

Sicherheit gewährt. Von Genossenschaften, die sich unter Aufsicht von Priestern zu dem speciellen Zwecke gebildet haben, um echten Naturwein für die heilige Messe zu liefern, darf man den nöthigen Opferwein doch wohl unbedenklich beziehen.

c) Aus II Macc. 15, 40 (nach dem griechischen Text) schließt man mit Recht, daß gleich den Griechen und Römern auch die Juden den Wein vor dem Genuß gewöhnlich mit etwas Wasser zu mischen pflegten; daß der Heiland auch den Consecrationskelch mit Wasser gemischt hatte, ist daher schon a priori wahrscheinlich, ergibt sich aber mit Sicherheit auch aus der uralten, einheitlichen Praxis der orientalischen und occidentalischen Kirche, den Wein bei der eucharistischen Feier mit natürlichem Wasser zu vermischen [1]. Schon Justin der Martyrer (I. Apolog. 67) berichtet, daß nach Beendigung des allgemeinen Gebetes, d. i. bei dem nachmals sogen. Offertorium Brod, Wein und Wasser auf den Altar gebracht wurden, und Cyprian spricht in seinem herrlichen Briefe ad Caecilianum, der gegen solche gerichtet ist, die ohne Wein, bloß mit Wasser die Eucharistie feierten (Aquarii; später Hydroparastaten), deutlich genug aus, daß wie der Gebrauch des Weines, so auch dessen Mischung mit Wasser bei der Opferfeier auf Christus den Herrn selber zurückreiche, und gibt sehr tiefsinnig die Gründe an, warum man Wasser dem eucharistischen Wein beimische. Sodann findet sich (um von dem unechten Brief Papst Alexanders I. ganz abzusehen) in allen alten Liturgien, die auf uns gekommen sind, die Commixtio aquae, eine Thatsache, auf welche schon das sechste allgemeine Concil von Constantinopel (Trullanum 680) den Armeniern gegenüber großes Gewicht legte, welche infolge ihres Abfalles zum Monophysitismus nur mehr mit Wein consecrirten, um damit auszudrücken, daß in Christo nur eine Natur gewesen sei. Noch jetzt mischen die nicht unirten Armenier aus obigem Grunde dem eucharistischen Wein kein Wasser bei, desgleichen seit Luthers Zeit die Protestanten; letztere aus dem Grunde, weil ihnen die katholische Deutung des Wassers auf die Kirche, welche in der heiligen Messe in mystische Union mit Christus trete und mit und in ihm Gott geopfert werde, zuwider ist.

Die Quantität des beizumischenden Wassers betreffend, so hat ein Concil von Tribur (895; can. 19) erklärt, des Weines müssen zwei Drittheile, des Wassers ein Drittheil sein, denn der Wein bedeute Christum, das Wasser die Menschheit; die Majestät Christi aber sei größer als die Niedrigkeit der menschlichen Natur. Um der Gefahr vorzubeugen, mehr Wasser als Wein in den Kelch zu bringen und dadurch eine ungiltige Materie zu bekommen, hat Eugen IV. in dem Decret ad Armenos bestimmt, daß *modicissima* aqua, ein Concil von Köln, „duae vel tres guttulae tantum", das römische Missale, „parum aquae" beigemischt werde; der 15. römische Ordo (n. 82) schreibt tres guttulas vor und zur Beseitigung jeglicher Gefahr, zu viel Wasser in den Kelch zu schütten, kommen seit dem 14. Jahrhundert nach und nach die Löffelchen in Gebrauch (s. Bd. I. S. 845). Im Interesse größtmöglicher Reinheit wurde schon in alter Zeit (Ordo I. n. 14) der als Oblation zum Altar gebrachte Wein durch einen metallenen (meist silbernen) Seiher (colum vel colatorium) in den Kelch gegossen, desgleichen das Wasser (Consuetud. Hirsaug. II. 34; cf. Ordo rom. VI. n. 8).

3. Daß der Heiland als materielles Substrat für die Eucharistie gerade Brod und Wein, mit Wasser vermischt, gewählt hat, geschah wohl zunächst im Hinblick darauf, daß die eucharistische Opferfeier Erfüllung der alttestamentlichen unblutigen Opfer (der selbständigen, speciell der Schaubrode und der

[1] Die Griechen gießen bei der Herrichtung des Kelches (Proskomidie) kaltes und nach der Consecration unmittelbar vor der Communion auch noch warmes Wasser in den Kelch.

bloßen Beiopfer) oder der alttestamentlichen Mincha ist, welche hauptsächlich aus ungesäuertem Weizenbrod und aus Wein bestand, welcher am Brandopferaltar libirt wurde[1]. Nun war der Messias schon durch David als Priester nach dem Vorbild Melchisedechs angekündigt (Ps. 109, 4; vgl. Hebr. Kap. 7), welcher nach dem Siege Abrahams Brod und Wein opferte (Gen. 14, 18), und der Prophet Malachias (1, 11) hatte für die messianische Zeit eine Mincha, ein unblutiges Opfer, vorausgesagt, das vom Aufgang bis zum Niedergang, d. i. in der ganzen Welt, zur Verherrlichung Gottes werde dargebracht werden; darum erscheint es als durch die Prophetie gefordert, daß der Messias sein fortdauerndes, durch die ganze Welt hin darzubringendes unblutiges Opfer (Mincha) unter den Gestalten von Brod und Wein einsetzte und immerdar vollzieht.

Sodann ist die Eucharistie nicht bloß als Opfer, sondern auch als Opfermahl eingesetzt, als Speise und Trank der Vollendung (Joh. 6, 56 — ἀληθὴς βρῶσις, ἀληθὴς πόσις), als Speise und Trank, die zum ewigen Leben nähren (Joh. 6, 48 ff.), als kräftigstes Nahrungsmittel für das in der Rechtfertigung eingesenkte übernatürliche Leben, als die Speise κατ' ἐξοχήν für unser Leben aus Gott; es ist ein tiefsinniger Sprachgebrauch, wenn unser Volk statt communiciren einfach sagt „speisen", und statt zur Communion gehen „zum Speisen gehen". Was wäre nun wohl als materielles Substrat für die Eucharistie, sofern sie vorzüglichstes Nahrungsmittel für das übernatürliche Leben ist, geeigneter, als Brod und Wein, welche das vorzüglichste Nahrungsmittel, die Speise κατ' ἐξοχήν, für unser Leibesleben sind? Nicht umsonst hat in manchen Sprachen die Bezeichnung für Brod (z. B. ἄρτος, לחם) auch geradezu die Bedeutung von Speise überhaupt, und heißt es im Psalm 103, 15 f.: Panis cor hominis confirmat, Brod ist die Stütze der Lebenskraft (cor) des Menschen, et vinum laetificat, und der Wein gibt freudige Stimmung, sofern sein Genuß ganz besonders den geordneten Umsatz der Stoffe befördert und gesund erhält. Die neuere Wissenschaft hat nachgewiesen, daß die Stoffe, welche der plastischen Nährung unseres Leibes dienen, in ganz besonders günstigen Verhältnissen im Brode[2], die der respirativen Lebensthätigkeit dienenden im Weine vorhanden seien[3], und daß eben deshalb das Brod und der Wein die vorzüglichsten Nahrungsmittel seien.

Schon in der Väterzeit[4] galt das eucharistische Brod, weil darin viele Körner, und galt der Wein, weil in ihm viele Tröpflein zur Einheit verbunden sind, als Sinnbild jener geheimnißvollen, höchst realen Einheit, zu welcher die Gläubigen als einzelne Glieder des mystischen Leibes Christi, d. i. der Kirche, mit Christo als ihrem Haupte und unter einander durch den Genuß der heiligsten Eucharistie verbunden werden (I Kor. 10, 16—17). Im Mittel-

---

[1] Ausführlich habe ich vom Material, vom Ritus und der symbolisch-typischen Bedeutung der Mincha gehandelt in meiner Schrift: „Die unblutigen Opfer des Alten Testamentes". Regensburg 1848.

[2] Schon der hl. Augustin sagt: „Unter den Speisen übertrifft das Brod alle übrigen durch seinen Nutzen"; an Proba c. 16.

[3] Vgl. des nähern Veith, Eucharistie S. 307 ff.

[4] Vgl. z. B. Chrysostomus, 24. Homilie über den I. Korintherbrief n. 17; Augustin, Tract. über Johannes 26, 13.

alter sodann führte man sehr ins einzelne aus, das Brod und der Wein seien auch ein sehr passendes Symbol des in der Eucharistie gegenwärtigen persönlichen Christus, dessen Leib aus vielen einzelnen zur Einheit verbundenen Organen bestehe, und der, bis er zum Glanze der himmlischen Glorie gelangt war, viele harte Proceduren (Unscheinbarkeit, Verfolgung, Leiden u. s. w.) durchmachen mußte, ähnlich wie das glänzend weiße Weizenbrod und der reine, glänzende Wein verschiedene rauhe Proceduren (Dreschen, Mahlen, Kneten, Backen; Keltern, Gährung) zur Voraussetzung haben (cf. Sicardi Mitrale lib. III. c. 6; Honorii Gemma animae c. 31—33; Durandi Rationale lib. IV. c. 42).

Der Sauerteig erscheint im Neuen Testamente (Matth. 16, 6; I Kor. 5, 7—8) als Sinnbild der Sünde, durch welche Seele und Leib des Menschen, ja selbst die äußere Natur in einen Zustand der Gährung und Corruption versetzt wurden, als deren Sinnbild die durch den Sauerteig hervorgebrachte Säuerung erscheint, welche ein Gährungs- und Zersetzungsproceß ist. Das eucharistische Brod wird in den Leib Christi verwandelt, der über alle aus der Sünde stammende Corruption erhaben, der verklärt ist; zum Zeichen dessen nimmt man für die Consecration ungesäuertes, d. i. (im angegebenen Sinne) incorruptes Brod, worin zugleich für die Gläubigen eine Mahnung gelegen ist, nicht im alten Sauerteig (der Sünde) am Tisch des Herrn zu erscheinen, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit, wie sie ja auf Grund des Opfertodes Jesu (in der Taufe) ungesäuert, d. i. von der Corruption der Sünde frei geworden seien (I Kor. 5, 7—8).

Wasser ist in den heiligen Schriften des Alten Testamentes oft Sinnbild der das Judenland überfluthenden heidnischen Völker (Is. 8, 7; 17, 12; Jerem. 47, 2; Ps. 45, 4), in der geheimen Offenbarung Sinnbild der heidnischen Völker überhaupt: aquae, quas vidisti, populi sunt et nationes (17, 15). Schon in der Incarnation hat der Logos, welcher in dem Wein, der ungleich edler ist, als das Wasser, gesinnbildet wird, die gottentfremdete (gleich Wassern tosende) Menschheit, die Völker und Nationen, wenigstens potentiell in geheimnißvolle Union mit sich aufgenommen[1]; ungleich höher steht aber jene geheimnißvolle Union, in welche der verklärte Gottmensch (gesinnbildet im Wein) bei der Opferfeier[2], besonders durch die Communion, die gläubigen Nationen und Völker, d. i. seine Kirche, mit sich aufnimmt. Speciell auf diese Union hat man schon im christlichen Alterthum die Vermischung des Wassers mit dem eucharistischen Weine gedeutet. So schreibt Cyprian an Cäcilius: „Weil Christus (in der Incarnation mit uns verbunden) uns alle trug, Er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Weine aber das Blut Christi angezeigt wird. Wenn nun im Kelche das Wasser mit dem Weine vermischt

---

[1] Auf diese Union bezieht sich das Segnungsgebet, welches bei der Eingießung des Wassers in den Kelch gesprochen wird.

[2] Das heilige Blut wird im Kelche als Opferblut vergossen; an das Opfer des Hauptes schließt sich die Kirche innigst an, sie opfert sich mit ihm und in ihm Gott auf in odorem suavitatis. Durch den Genuß des Opfermahles sodann wird die unio zur *comm*unio, zur denkbar innigsten Verbindung mit dem verklärten Heiland.

wird, so wird das Volk eins mit Christus[1], und die Schaar der Gläubigen mit demjenigen vereint und verbunden, an den sie geglaubt hat. Diese Vereinigung und Verbindung des Wassers mit dem Weine geschieht im Kelche des Herrn in der Weise, daß die vermischten Theile nicht mehr getrennt werden können[2]; daher kann auch die Kirche, d. h. das in der Kirche befindliche Volk, wenn es treu und fest bei dem, was es im Glauben ergriffen hat, beharrt, durch nichts von Christus getrennt werden" (Kap. 10). Dieser Deutung begegnen wir sofort durchs ganze Mittelalter und bei den Vätern des Tridentinums (sess. 22. de Missa c. 7), welche erklären: (hac commixtione) ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur und als weitern Grund anführen: quia e latere Christi aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione colitur. Nicht etwa geronnenes Blut oder Blutwasser floß aus der durchstochenen Seite des Herrn, sondern sanguis *et* aqua (Joh. 19, 21), frisches, flüssiges Blut und zugleich mit demselben Wasser, was nur durch ein Wunder möglich war. Daher haben schon die Väter (z. B. Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Augustin) in diesem Fließen von Blut und Wasser (Sacramentum) einen geheimnißvollen Vorgang erkannt, welcher den Zweck hatte, anzudeuten, daß die Eucharistie (= Opferblut) und die Taufe aus der durchstochenen Seite des Herrn stammen und daß die Kirche, als Trägerin des Opfers und der Sacramente, aus der Seite des zweiten Adam genommen sei. Und so erinnert die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein nicht nur an die Vereinigung Christi mit den Menschen in der Incarnation, bei der Opferfeier und in der Communion, sondern auch an den Ursprung der Kirche mit all ihren Gnadenmitteln aus dem durchstochenen, d. i. geopferten Herzen Jesu.

Weil die kirchlichen Sänger (schola cantorum) als Abbild der über das erlangte Heil in Christo jubelnden Völker (Röm. 15, 11) galten, diese aber im Wasser symbolisirt waren, wurde in alter und noch in mittlerer Zeit das Wasser zur eucharistischen Feier von den Sängern geopfert, resp. beim Offertorium durch den Subdiakon von ihnen abgeholt (Ordo I. 14; vgl. Bd. I. S. 552).

Schon oben wurde gesagt, daß und warum Brod und Wein die vorzüglichsten Nahrungsmittel seien, welche der Mensch aus der äußern Schöpfung als seiner gottgegebenen Speisekammer bezieht. Weil die vorzüglichsten Nahrungsmittel, so erscheinen sie als besonders geeignet, die ganze äußere Schöpfung zu repräsentiren[3], sofern dieselbe vom Menschen genossen wird; sie sind so recht die Erstlinge derselben. Als solche bildeten sie schon im Alten Testament die Hauptbestandtheile des unblutigen Opfers; in ihnen als den Erstlingen der äußern Schöpfung gab Israel in den unblutigen Opfern die ganze Schöpfung an Gott hin und bethätigte hiedurch das Abhängigkeits-

[1] Müßte genauer lauten: so wird dadurch gesinnbildet, daß (in der eucharistischen Feier) das Volk eins werde mit Christus.

[2] Aus diesem Grunde nimmt man auch an, das in Wein übergegangene, in eine (wenn auch nicht chemische, doch unlösliche) Einheit übergegangene Wasser werde in der Consecration auch gewandelt.

[3] Ueber den repräsentativen Charakter von Brod und Wein als vorzüglichster Nahrungsmittel vgl. Gregor von Nyssa, Große Katechese c. 37; Bibl. d. KV. I. S. 196.

verhältniß von ihm. Auch im Neuen Testament brachten seit ältester Zeit und Jahrhunderte lang die Gläubigen bei der Opferfeier Brod und Wein dar und gaben in den Erstlingen der äußern Schöpfung diese selber an Gott hin, um ihn als deren Herrn, dem alles gehört, anzuerkennen, das Abhängigkeitsverhältniß von ihm zu bethätigen, aber auch um die äußere Schöpfung in ihren Erstlingen in nächste Beziehung zum Opfer Christi zu bringen, die entsündigende und weihende Kraft desselben auch auf die unter dem Druck der Sünde unbewußt seufzende (Röm. 8, 19) unfreie Creatur überzuleiten. Letzteres geschieht ganz besonders in der Consecration, durch welche Brod und Wein in Christi verklärtes Fleisch und Blut verwandelt (dadurch nicht vernichtet) und so in die höchste Region der Verklärung hinauf gehoben werden; in dieser Erhebung der Erstlinge hat die äußere Schöpfung nicht bloß fort und fort ein Unterpfand ihrer künftigen Verklärung, sondern empfängt sie wohl auch schon für ihren dermaligen Zustand Segen und Weihe, denn was vom Erstling gilt, das gilt auch von der Masse, welcher er entnommen ist (Röm. 11, 16), ein Satz, der freilich in unserm Fall nur cum grano salis angewendet werden darf; daß in Brod und Wein als Erstlingen nicht auch die ganze äußere Schöpfung, welche durch sie repräsentirt ist, gewandelt werde, ist selbstverständlich; aber nicht weniger selbstverständlich dürfte es sein, daß die Verklärung der Erstlinge nicht ohne allen Werth und ohne jegliche Wirkung für die Masse, d. i. für die äußere Schöpfung, sei, wenngleich sich diese Wirkungen unserem Sinnenauge entziehen; gewiß nicht umsonst hat die Kirche früherhin die Segnung zahlreicher Naturalobjecte innerhalb der Messe, nach der Wandlung (beim per quem haec omnia) vollzogen; sie war eben der Ueberzeugung, daß vom Altare aus, auf welchem das aus den Erstlingen der Schöpfung gewandelte Opfer ruht, auch auf die Masse Segen übergehe, welchen sie in eigenen Segnungsacten den betreffenden Naturalobjecten mittlerisch zuwendete. Einstens wird die ganze Schöpfung sinnenfällig verklärt werden und werden die glorreich Auferstandenen sie (freilich nicht in chiliastischem Sinne) genießen (Luc. 22, 16—18); eine Anticipation dieses seligen Genießens der gesammten verklärten Schöpfung findet gewissermaßen bei jeder Communion statt, wo wir Christi verklärtes Fleisch und Blut genießen, in welches die Erstlinge der noch unverklärten Schöpfung verwandelt wurden (vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 196—197).

§ 27.

Von den Oblationen bei der eucharistischen Opferfeier und von den Meßstipendien[1].

1. Wie die Juden, wenn sie im Tempel zu Jerusalem vor Gottes Angesicht erschienen, nicht mit leerer Hand kamen, sondern theils Opfer, theils

[1] Ausführlicher handeln von den Oblationen *Berlendis*, De oblationibus ad altare, 1 tom. 4. 1743; *Martène*, De antiquis eccl. ritibus, lib. I. c. 4. art. 6; *Georgi*, De liturg. roman. pontif. tom. II. p. 196 sqq.; Krieg in der Realencyklopädie von Kraus, II. S. 509 ff.; Kössing a. a. O. 3. Aufl. S. 381 ff.; Probst, Die Liturgie der ersten drei Jahrhunderte S. 375 ff.

Erstlinge brachten, um dadurch die Oberherrlichkeit Gottes anzuerkennen, ihn zu versöhnen und ihm für die empfangenen Wohlthaten zu danken (Deut. 16, 16 f.), so haben seit Apostelzeiten auch die Christen beiderlei Geschlechts, wenn sie an heiliger Stätte zur eucharistischen Feier sich versammelten (an Sonn- und Festtagen) Opfer oder Gaben, besonders Brod und Wein, zum Altare gebracht, um Gott den ihm schuldigen Cult nicht bloß in Worten, sondern auch in der That zu weihen und sich so an das (in der Consecration) nachfolgende Opfer Christi desto inniger anzuschließen. Brod und Wein, welche für die Consecration erforderlich waren, wurden Jahrhunderte lang aus der Oblation der Gläubigen entnommen und dadurch der innere Zusammenhang der Oblation seitens der Glieder mit dem Opfer des Hauptes und mit dem eucharistischen Opfermahl augenfällig ausgedrückt.

Für die Behauptung, daß die in Rede stehenden Oblationen bis in die Apostelzeiten hinauf reichen, könnten viele Belegstellen angeführt werden, deren allerdings mehrere nur in unächten Papstbriefen stehen. Bei den ältesten lateinischen Vätern kommt statt *oblatio* auch die Bezeichnung *sacrificium* vor, vielleicht weil die Oblationen an die Stelle der abrogirten alttestamentlichen Opfer, welche sacrificia in sensu stricto (mit Destruction des Opfermaterials) gewesen sind, getreten waren, oder weil sie mit dem neutestamentlichen Opfer, das in der Consecration sich vollzieht, äußerlich und innerlich zusammenhingen, in gewissem Sinne eine gottesdienstliche Handlung mit ihm ausmachten. In den ältesten Sacramentarien heißen die Oblationen auch *hostiae*, ferner *dona* und *munera*, Gaben, welche die Gläubigen Gott weihen. Daß die Oblationen allererst den Zweck haben, ein Cultact seitens der Gläubigen, eine dankbare Huldigung vor Gottes Majestät zu sein, betont ganz besonders der hl. Irenäus (adv. haeres. IV. 18). Nach ihm sind Brod und Wein, welche von den Gläubigen dargebracht wurden, die Erstlinge der ganzen Schöpfung (vgl. oben S. 147), und wie die Juden Gott Opfergaben bringen mußten, so müssen es auch die Christen; nur waren die der Juden vor Gott mißfällig, die der Christen aber sind ihm wohlgefällig. „Auch wir Christen müssen Gott ein Opfer (προσφορά) darbringen und uns in allem dankbar zeigen gegen Gott den Schöpfer, indem wir in reiner Gesinnung und ungeheucheltem Glauben, in fester Hoffnung und glühender Liebe die Erstlinge seiner Schöpfungsproducte (= Brod und Wein) darbringen. Wir opfern ihm, nicht als ob er es bedürfte, sondern danksagend seiner Oberherrlichkeit und heiligend (in der Consecration) die Schöpfungsgabe. Denn wie Gott des unserigen nicht bedürftig ist, so sind wir bedürftig, Gott etwas zu opfern, wie Salomo (Sprichw. 19, 17) sagt: Wer sich des Armen erbarmt, leiht Gott auf Zinsen." Bei Anführung dieser Schriftstelle hat Irenäus sicherlich im Auge, daß an dem für die Consecration nicht erforderlichen Brod und Wein, das auf dem Altare geopfert worden war, auch die Armen (außer dem Clerus) Antheil erhielten, desgleichen und besonders an der Oblation verschiedener anderer Naturalobjecte, die zwar in die Kirche, aber nicht an den Altar gebracht und schon vor dem Evangelium an liturgische Personen abgegeben und zum Unterhalt des Clerus und zur Unterstützung der Armen vertheilt wurden[1]. Tilgt schon jedes einfache Almosen Sünden (Tob. 12, 9; Eccli. 3, 33), dann um so mehr solch ein Almosenopfer, das aus Liebe zu Gott und in directer Beziehung auf Gott, weil in der Kirche und beim Gottesdienst, gebracht wurde; kein Wunder daher, daß dieser Almosenoblation sündetilgende Kraft beigelegt wurde, desgleichen und um so mehr der Darbringung von Brod und Wein beim Offertorium (vgl. die Secreten in den

---

[1] Vgl. hierüber Probst, im Katholik, Jahrg. 1881, Bd. LXI. S. 462 f.

alten Sacramentarien)[1]; hat ja nicht bloß das Almosen, sondern jedes gute Werk, auch wenn es in keinerlei unmittelbarer Beziehung zur Feier des gottmenschlichen Sühnopfers über dem Altare steht, außer dem meritorischen auch einen satisfactorisch-expiatorischen Werth. Daß die Oblationen außer ihrem latreutischen und satisfactorischen Werth auch impetratorische Wirkungen haben, ist selbstverständlich.

2. Die Darbringung von Opfergaben bei der eucharistischen Feier war in alter Zeit und noch im frühern Mittelalter nicht ins freie Belieben der Gläubigen gestellt, sondern galt als Pflicht und zugleich als Recht, von welchem die ausgeschlossen waren, welche nicht communiciren durften. Nachweislich seit dem 12. Jahrhundert trat allmählich an die Stelle der früher allgemein üblichen Oblationen von Brod und Wein die Oblation von Geld, welche sich nach und nach häufig auf einige wenige Feste und auf Leichengottesdienste einschränkte, bis sie unter dem Einfluß der Reformation, trotz aller Mahnungen der Kirche, an vielen Orten ganz aufhörte oder doch zu einem Schatten zusammenschwand. Wo das sogen. „Opfergehen", wenn auch nur in einem spärlichen Reste, noch besteht, suche man es aufrecht zu erhalten, indem man das Volk über dessen Ursprung und Bedeutung entsprechend belehrt, ihm namentlich dessen innern Zusammenhang mit dem Opfer Christi über dem Altare und mit der Aneignung seiner Früchte klar macht und indem man dem sogen. Opfergelde eine recht entsprechende Verwendung gibt.

a) Noch im Jahre 1078 hat eine römische Synode nachfolgende, ins kirchliche Rechtsbuch (De consecr. dist. I. c. 69) aufgenommene Verordnung erlassen: *Omnis* christianus procuret ad Missarum *solemnia* aliquod Deo offerre, et ducere ad memoriam, quod Deus per Moysen dixit: „Non apparebis in conspectu meo vacuus". Etenim in collectis sanctorum patrum liquido apparet, quod *omnes* christiani offerre aliquid Deo ex usu sanctorum patrum debent. Auf diesen Canon des Corpus juris beziehen sich die späteren Provinzial- und Diöcesansynoden sehr häufig, wenn sie die Aufrechthaltung der Meßoblationen einschärfen.

b) Nachweislich seit dem 12. Jahrhundert brachten die Laien[2] statt des früher allgemein üblichen Brodes und Weines sehr häufig Geld dar (einen Denar), ohne daß übrigens die Naturaloblation schon überall aufgehört hatte (Gemma animae I. c. 27). Aber auch die Geldoblation kam im Laufe des spätern Mittelalters mehr und mehr in Wegfall, und schon zu Anfang des 15. Jahrhunderts begnügten sich mehrere Synoden damit, zu verordnen, daß alle Gläubigen (von 14 Jahren an) wenigstens an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Mariä-Geburt, -Reinigung, -Verkündigung und -Himmelfahrt in ihren Pfarrkirchen eine (Geld-) Oblation auf den Altar legen sollen (Hartzh. V. 7—8); andere Synoden (z. B. Konstanz 1567 und 1609) forderten strenge nur noch für die sogen. Vierfeste (festa quatuor principaliora), nämlich Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Mariä-Himmelfahrt,

[1] Das Concil von Macon in Frankreich im Jahre 585 verordnete: ut omnibus diebus dominicis *altaris oblatio* ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini, ut per has immolationes et *peccatorum suorum falcibus careant* et cum Abel vel caeteris juste offerentibus promereantur esse consortes (c. 4).

[2] Damals brachten noch der Celebrans und die ministri am Altare beim Offertorium das Brod für die Consecration dar (Gemma animae lib. I. c. 24). Im Dom zu Mailand bringen noch jetzt zehn Greise und ebenso viele Matronen, die als Repräsentanten des gesammten Volkes erscheinen, in alterthümlicher Tracht Brod (Hostien) und Wein dar, welche sie (die Greise im Chor, die Matronen am Chorgitter) in die Hände des Celebranten übergeben.

die Darbringung einer Oblation, während die Prager Synode von 1605 noch darauf dringt, daß an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen, sowie bei Leichengottesdiensten[1] geopfert werde und zwar „sive pecunia, sive cerei, sive aliud eleemosynarum genus". Fast die meisten Synoden des 16. Jahrhunderts beklagen es sehr, daß die Oblationen, die in alter Zeit so reichlich waren, immer seltener und fast ganz vernachlässigt werden; sie betonen, daß es keineswegs genüge, geistige Opfer auf den Altar zu legen, daß es vielmehr Pflicht der Gläubigen sei, ihre Dankbarkeit gegen Gott auch durch materielle Opfer — und seien sie noch so klein — zu bethätigen; „fideles vel *exigui* munusculi oblatione suam pro rebus acceptis a Deo ostendant *gratitudinem;* Deus non tam ad dona, quam ad voluntatem et mentem piorum respicit, quamquam locupletes et divites convenit esse liberaliores, quo gratitudinis signum de se amplioris praebeant et testentur, se a Deo ad Dei honorem et cultum habere quidquid habent" (Colon. a. 1549). Die Synoden weisen häufig darauf hin, daß die Secreten in der heiligen Messe auf die Oblationen der Gläubigen sich beziehen, und daß man durch Darbringung von Oblationen lebensvoller ins Opfer Christi eingehe und darum auch eine reichere Opferfrucht empfange: „Exstant orationes, quas Secretas appellamus, quibus *oblationes populi* Deo commendantur" (Colon. 1549). — „Pro vivis et pro mortuis fideles offerant, quo preces et orationes illae, quas sacerdos post offertorium legit (= Secretae), in illos quadrent, *et suffragiis orationum et oblationis Christi non fraudentur*" (Hartzh. VIII. 255). Auch sündentilgende Kraft (utilitatem ad expianda peccata) legen die Synoden den Oblationen ausdrücklich bei, und ein Mainzer Concil vom Jahre 813 nennt sie ein magnum remedium animarum. Daß gerade bei den Gottesdiensten für Verstorbene die Oblationen sich am längsten erhalten haben, erklärt sich aus der Ueberzeugung der Gläubigen, daß die Ueberlebenden durch Darbringung einer Oblation sich einen reicheren satisfactorischen fructus aus dem Schatze des in der Consecration sich vollziehenden Opfers Christi aneignen können, um denselben sofort den Verstorbenen zuzuwenden[2].

c) Luther hat sich entschieden gegen die Oblationen erklärt, und er mußte dies, nachdem er den Opfercharakter der Eucharistie verworfen hatte, consequent thun, da nach katholischer Anschauung die Oblationen innigst mit dem Opfer Christi auf dem Altare zusammenhängen, in ihm ihren Zielpunkt und ihre Verklärung haben. Die Oblation als meritorisches und gar als satisfactorisches, im engsten Anschluß an das

---

[1] Bei Leichengottesdiensten werden noch jetzt in manchen Gegenden beim Offertorium Kerzen als Oblation auf den Altar gelegt; anderwärts bringt man bei denselben eine Brod- oder Mehloblation, die aber schon vor Beginn der Exsequienmesse auf das Speisegitter (Cancellen) niedergelegt wird und gewöhnlich dem Mesner als liturgischer Person zufällt; die Pfarrer erhielten bis zur Ablösung im Jahre 1848 und erhalten mitunter noch jetzt sogen. Spendbrode oder Spendlaibe, die noch ein Rest des alten Almosenopfers sind, das — für den Unterhalt des Klerus und der Armen bestimmt — schon vor Beginn der Messe gebracht wurde. Bis zur Stunde findet auf dem Lande bei Leichengottesdiensten ein doppelter Opfergang statt, der erste vor dem Evangelium (gleich nach der Collecte), der zweite nach dem Evangelium; bei beiden wird Geld geopfert. Bei Ertheilung der Weihen haben die Ordinanden beim Offertorium eine brennende Kerze in die Hände des Ordinators zu opfern, bei der Bischofsweihe besteht die Oblation in zwei großen brennenden Kerzen (intorticia), zwei Broden und zwei kleinen Fäßchen mit Wein.

[2] Vielleicht fällt auch das Brennen von Wachslichtern seitens der Gläubigen während der Leichengottesdienste für ihre Angehörigen unter den Begriff einer oblatio in honorem Dei et in remedium defuncti; bloßes Symbol des ewigen Lichtes, dessen Leuchten man den Verstorbenen wünscht, sind die fraglichen Lichter kaum.

Opfer des Hauptes vollbrachtes Werk aufzufassen, galt ihm als Gräuel; nur Liebesgaben für die Armen gelegentlich des Gottesdienstes zu sammeln, erklärte er als zulässig, wie denn auch bei den Protestanten (unter Anwendung des Klingelbeutels) fast überall solche Liebesgaben bald vor der Predigt, bald während derselben, bald nach derselben während des Kirchengebetes, bald nach der Communion, bald nach dem Gottesdienst an der Kirchenthüre gesammelt werden; aber als zum Gottesdienst gehörig, als demselben eingegliedert erscheint diese Almosensammlung nicht (vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, V. Bd. S. 51 ff.). Da katholischerseits die Oblationen regelmäßig zunächst dem Pfarrer zufielen, wurden sie von den Protestanten vielfach als Erfindung pfäffischen Eigennutzes hingestellt, weshalb manche Synoden verordneten, das Volk solle in Predigten über Sinn und Bedeutung der Oblationen belehrt werden und zwar füglich durch Prediger, die selbst keine Oblationen beziehen und darum nicht so leicht in den Verdacht des Eigennutzes kommen können.

d) Wer aus den Synodalacten ersehen hat, welch große Mühe die Kirche sich gab, das altehrwürdige Institut der Oblationen, und mochten sie im Lauf der Zeit noch so unbedeutend geworden sein, mit allen möglichen Mitteln aufrecht zu erhalten, der wird gewiß nicht auf den verkehrten Gedanken kommen, das Opfergehen bei der heiligen Messe (an Sonntagen, Festtagen, bei Leichengottesdiensten, Hochzeiten u. s. w.), wo es noch besteht, abzustellen, wie manche Pfarrer gethan haben, um sich dafür von den Gläubigen ein bestimmtes Geldaversum geben zu lassen; vielmehr sollten die Seelsorger überall, wo das Opfergehen noch besteht, es zu erhalten, wo es in Abgang gekommen, es wieder in Aufnahme zu bringen suchen. Zu diesem Zweck sind die Gläubigen (am füglichsten bei Erklärung der heiligen Messe, resp. des Offertoriums und der Secreten) über Ursprung, Geschichte und Bedeutung der Oblationen, besonders über die Beziehungen derselben zum Opfer Christi zu belehren; auch schon das Opfer eines Pfennigs, bei der heiligen Messe dargebracht, ist thätiges Eingehen ins Opfer Christi; aber mit diesem Pfennig sollten die Gläubigen auch noch verschiedene andere Opfer geistigerweise auf den Opferteller legen, die schweren Arbeiten, welche sie verrichten müssen, die Leiden, welche sie zu ertragen haben, die Almosen, welche sie geben, ja ihre ganze Person; dann erscheint die Opfermünze nur als der sichtbare Repräsentant verschiedener unsichtbarer Opfer, die alle in lebensvolle Beziehung zum Opfer Christi gesetzt und dadurch reich befruchtet werden. Es besteht unter dem Volke vielfach noch der schöne Brauch, ehe man das Opfergeld auf den Altar legt, es zu küssen; der Kuß ist Sinnbild liebender Hingabe, hier der dankbaren Hingabe an Gott und Christus[1]; das Opfergeld küssend wollen die Gläubigen ausdrücken, daß sie mit dem Opfergeld auch die oben erwähnten unsichtbaren Opfer, daß sie in herzlicher Liebe die ganze Persönlichkeit an Gott hingeben, auf den Altar, auf den Opferteller legen wollen (vgl. Bd. I. S. 665). Dem Verdacht des Eigennutzes wird der Pfarrer, welcher aus den angeführten Gründen seinen Parochianen das Opfergehen empfiehlt, am sichersten entgehen, wenn er denselben wahrheitsgemäß versichern kann, daß er das Opfergeld für die Armen oder für gottesdienstliche Zwecke verwende; wäre aber sein Einkommen so kärglich, daß es bei aller Sparsamkeit nicht ausreicht, so würde sich wohl niemand daran ärgern, wenn er das Opfergeld ganz oder theilweise zu seiner Sustentation verwenden wollte, wie ja seit ältester Zeit die Oblationen auch zum Lebensunterhalt der ministri altaris verwendet worden sind (I Kor. 9, 13).

---

[1] Die gleiche Bedeutung hatte wohl auch der Kuß auf den Kelch, welcher den Opfergängern vom Diakon nach Ordo VI. 9 zum Küssen dargereicht wurde; in manchen Kirchen wurde vom Priester den Opfergängern die Patene zum Kusse dargeboten.

e) Wo nur ein Opfergang herkömmlich ist, findet er dem uralten Herkommen gemäß am füglichsten nach dem Credo, während des Offertorialgesanges statt, wie vom hl. Karl Borromä ausdrücklich vorgeschrieben wurde. Weil Laien (hohe fürstliche Personen ausgenommen) das Presbyterium nicht betreten durften (Bd. I. S. 710), begab sich ehedem der Celebrans ins Schiff der Kirche (Ordo rom. I. 13) oder an die Cancellen, um daselbst, unterstützt vom Diakon, Subdiakon und anderen Clerikern, die Brod- und Weinoblation der Laien in Empfang zu nehmen, welche dann auf den Altar getragen wurde; und so brachten, wie die Idee der Altaroblation es fordert, die Laien ihre Oblationen, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar auf den Altar, wodurch deren Beziehung zum nachfolgenden Opfer Christi augenfällig angedeutet war. Wo jetzt der Brauch besteht, daß die Gläubigen beim Opfergang an den Altar herantreten oder um ihn herumgehen, um ihr Opfergeld auf den Altar selber resp. in den auf dem Altare stehenden Opferteller zu legen, wird man diesen an sich schönen Brauch aufrecht erhalten dürfen, vorausgesetzt, daß diese Art des Opfergehens keine Störungen des Gottesdienstes mit sich bringt. Legen die Opfergehenden ihre Gabe auf einen vor den Cancellen (auf einem Opfertischchen) oder unmittelbar über ihnen aufgestellten Teller nieder, dann soll wenigstens nach vollendetem Opfergang dieser Teller mit dem Opfergeld durch einen Ministranten oder einen andern Kirchendiener (in liturgischem Gewand) zum Celebrationsaltar getragen und auf diesen gestellt werden; ähnlich ist es zu halten, wo von den Gläubigen die Opfergaben mittelst Klingelbeutels abgeholt werden, dessen Anwendung ich aber für die eigentliche Meßoblation (anders bei Sammlungen anderer Art) nicht gerade empfehlen möchte.

3. Allen Gläubigen, welche Oblationen brachten, suchte der Celebrans auf Grund ihrer Oblation und nach Maßgabe ihrer Disposition besondere Früchte des heiligsten Opfers zuzuwenden, um die er zunächst in den Secreten zu Gott flehte. Selbstverständlich konnte in den Opferfürbitten, welche der Celebrans im Hinweis auf die Oblationen einlegte, nicht aller einzelnen, welche Gaben gebracht hatten, mit Namen gedacht werden (nomen offerre, Cypr.); aber wie man nachweislich schon im 3. Jahrhundert des Papstes, des Patriarchen, des eigenen Bischofs, sowie noch anderer im Kirchenfrieden stehenden Bischöfe, desgleichen fürstlicher Personen mit Nennung ihrer Namen, welche aus den Diptychen gelesen wurden, zu gedenken pflegte, so wurde namentlich Fürbitte auch für besondere Wohlthäter der Kirche und für Verstorbene eingelegt, wenn an deren Todestag oder Todesjahrtag das heiligste Opfer für sie gefeiert wurde, wobei die Hinterbliebenen Oblationen brachten. Diese namentliche Opferfürbitte hatte sicherlich den Zweck, einen besondern fructus zuzuwenden, im wesentlichen denselben, den man nachmals als fructus ministerialis bezeichnete (vgl. dagegen Walafr. Strabo, De reb. eccl. c. 22).

Als nicht mehr alle Gläubigen Oblationen brachten und resp. die Oblationen ganz aufhörten, auch die Zahl der Priester, der Altäre in den Kirchen und die Privatmessen sich mehrten, lag es nahe, daß (wie es nachweislich seit dem 12. Jahrhundert, aber wohl auch schon früher vorkam) einzelne Gläubige in bestimmten Anliegen, um einen besondern und reichern fructus sacrificii zu erlangen, dem celebrirenden Priester privatim eine größere Geldoblation reichten, wogegen sich dieser (titulo justitiae) verpflichtete, als minister Christi et ecclesiae dem betreffenden eine seiner Intention entsprechende Opferfrucht zuzuwenden, welche, wie schon erwähnt, als fructus ministerialis bezeichnet

wird und von deren Natur schon S. 18—19 des nähern die Rede war. Wie schon in alter Zeit die allgemeinen Oblationen, sofern sie auch zum Unterhalt des Clerus verwendet wurden, den Namen *stipendia* führten[1], so bezeichnete man auch diese besonderen Geldoblationen als stipendia, weil auch sie zur Sustentation des Priesters dienen sollten; und weil sie anläßlich der Opferfeier und behufs der Erzielung einer speciellen Meßopferfrucht gereicht resp. gestiftet wurden, nannte man sie Meßstipendien (stipendia *missarum;* und zwar stipendia *manualia* et *fundata*). Sie sind nicht einfachhin ein Surrogat für die gewöhnlichen Meßoblationen, welche ja allgemeiner Natur waren und, wo sie bestehen, es noch sind, hängen aber geschichtlich und in gewissem Sinne auch ihrer Idee nach mit den Meßoblationen zusammen[2]. Diejenigen Gläubigen, welche eigentliche oder Meßoblationen brachten und bringen, haben zunächst die Absicht, Gott eine Gabe zu weihen; darum legen sie dieselbe auf den Altar, allerdings in der weitern Absicht, auf Grund ihrer Oblation einen fructus sacrificii zu erlangen. Das Meßstipendium aber wird nicht intra Missam gebracht, darum auch nicht auf den Altar gelegt und erscheint daher nicht in erster Reihe als Gabe an Gott, um seine höchste Majestät anzuerkennen, sondern als Reichniß an den Priester, um ihn zur Opferdarbringung zu veranlassen, ja zu verpflichten, und um durch ihn mittelst der speciellen, ihm bezeichneten Intention, in welcher er das heiligste Opfer darzubringen hat, einen ganz besondern, der speciellen Intention entsprechenden fructus sacrificii zu erlangen. Selbstverständlich kann das Meßstipendium nicht etwa ein *pretium*, eine Bezahlung dieses fructus sein, der etwas Geistiges, Uebernatürliches, in gewissem Sinne Göttliches ist; auch ist es nicht ein Lohn (merces in gewöhnlichem Sinne), eine gewöhnliche Bezahlung für die geistliche Verrichtung, für das Opferministerium des Priesters, der Christo dient und dafür von ihm seinen eigentlichen Lohn (im Himmel) bekommt; nachdem aber Christus erklärt hat (Matth. 10, 10), diejenigen, welche in seinem Dienste stehen, seien auch des irdischen Unterhaltes (cibo — τῆς τροφῆς) würdig, anders ausgedrückt, er, als der eigentliche Dienstherr, werde es ihnen nicht am Nöthigen gebrechen lassen, liegt es gewiß nahe, die Meßstipendien und resp. Meßstiftungen als Beitrag zum Unterhalt der Priester oder als eleemosyna, wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, zu bezeichnen[3], wie die Synoden unzähligemale gethan haben.

---

[1] Belege hierfür bei Berlendis a. a. O. S. 287 ff.; stipendium leitet sich von stips ab, welches Beitrag bezeichnet; stipendium hieß bei den Römern das, was man den pflichtmäßigen Kriegsdienst leistenden Soldaten nicht als eigentlichen Lohn, sondern zum Lebensunterhalt reichte.

[2] So wird es zu verstehen sein, wenn das Wiener Provinzialconcil von 1858 sagt, die Meßstipendien seien an die Stelle *(in locum)* der alten Meßoblationen getreten (Coll. Lac. V. 166).

[3] Die Synode von Utrecht 1865 erklärte: Etenim, etsi aequum sit, ut qui altari inservit, de altari vivat, nihilque nisi laudabile reperiatur in illo usu, quo fideles, de peculiari sacrificii fructu applicationem petentes, sacram stipem, non quidem in pretium sacrificii, *sed unice pro sacerdotis sustentatione* ultro eidem offerunt: exsecrabilius tamen in re adeo sancta nihil committi posset, quam de ipsis piis oblationibus, quibus eleemosynae character inest, mercimonium facere (Coll. Lac. V. 851; cf. ibid. 166; III. 497. 835; IV. 826).

Weil aus frommer Gesinnung dem Stellvertreter Christi in der Absicht gereicht, damit er das hochheilige Opfer zu dem heiligen Zweck specieller Gnadenzuwendung [1] darbringe, ist das Meßstipendium, obschon nicht auf den Altar gelegt, eine heilige Sache (*sacra* stipes), woraus begreiflich wird, warum die Kirche so sehr darauf gedrungen hat und dringt, daß seitens der Priester in Sachen der Meßstipendien auch der Schein einer avaritia und mercimonia (Handelschaft) vermieden werde, und daß die Priester den in so heiliger Sache von ihnen eingegangenen Verpflichtungen gegen die Stipendiengeber aufs gewissenhafteste nachkommen. Nur die wichtigsten der einschlägigen kirchlichen Bestimmungen sollen im Nachstehenden namhaft gemacht werden.

a) Alle (Laien wie Cleriker), welche Meßstipendien höhern Betrages sammeln (colligentes) und die betreffenden heiligen Messen an Orten, wo der Stipendienbetrag niedriger ist, celebriren lassen, um durch Zurückbehalten des Surplus für sich Gewinn zu machen, verfallen ipso facto der in der Bulle „Apostolicae Sedis" verhängten Excommunicatio major Papae simpliciter reservata; desgleichen Buchhändler und andere Kaufleute, welche Meßstipendien sammeln und statt derselben den Priestern, durch welche sie heilige Messen celebriren lassen, Bücher, Waaren u. dgl. in der Art verabreichen, daß sie selber dabei für ihr Geschäft Gewinn machen, was offenbar ein mercimonium turpe ist. Wenn dagegen kirchlich gesinnten Buchhändlern, Redacteuren guter Zeitschriften u. dgl. freiwillig (nicht colligendo) Meßstipendien übergeben werden und sie dann den Priestern, durch welche sie die heiligen Messen persolviren lassen, Bücher oder Zeitschriften verabreichen, ohne daraus für sich Gewinn zu ziehen, so fällt das nicht unter den Begriff eines sündhaften mercimonium. Der Priester, welcher Manualstipendien, die er selber nicht persolviren kann und die er daher einem andern Priester übergibt, nicht in ihrem vollen Betrag verabreicht, sondern etwas für sich zurückbehält, verfällt zwar nicht der Censur, sündigt aber schwer gegen das kirchliche Verbot und zwar auch dann, wenn der Empfänger des Stipendiums vom Zurückbehalten eines Theiles desselben weiß und seine Zustimmung gegeben hat; nur wenn der Priester aus besonderer Rücksicht auf seine Person, welcher sich z. B. der Stipendiengeber für Krankenbesuche u. dgl. dankbar erweisen will, ein höheres Stipendium erhielt, genügt er durch Herausgabe des ortsüblichen resp. vom Bischof festgestellten Stipendiums und darf er das Mehr für sich behalten. Auch ad pias causas darf von Manualstipendien ohne ausdrückliche Zustimmung des Stipendiengebers nichts zurückbehalten werden. — Bezüglich gestifteter Messen ist zu unterscheiden, ob für sie ein bestimmtes Stipendium (wie z. B. für gestiftete Jahrtage) ausgesetzt ist, oder ob der Stifter eines Beneficiums auf Grund seiner Stiftung nur eine bestimmte Anzahl von Stiftmessen verlangt hat, ohne für dieselben ein bestimmtes Stipendium auszusetzen; im letztern Falle genügt es, das ortsübliche Stipendium herauszugeben, im erstern Falle aber muß das ganze Stipendium an den betreffenden Celebranten herausgegeben werden, denn die Verpflichtung beruht nicht auf dem titulus beneficii, sondern auf dem privaten Jahrtagsstiftungs-Vertrag (cf. Coll. Lac. V. p. 166), welcher titulo justitiae verpflichtet; hätte übrigens der Stifter ein höheres als das ortsübliche Stipendium ausgesetzt, um dadurch den Pfarrer in seiner Stellung aufzubessern (wie dies bei Jahrtagsstiftungen zumeist der Fall ist), so genügt dieser durch Herausgabe

---

[1] Nicht etwa bloß in Bittmessen handelt es sich um Gnadenzuwendung, sondern auch in Dankmessen, denn auch das ist Gnade, an den Früchten der heiligen Messe als Dankopfer (fructus latreutici; s. S. 13 f.) behufs der Ergänzung der Mangelhaftigkeit des eigenen Dankes Antheil zu erhalten.

des orts- resp. diöcesanüblichen Stipendiums (C. C. 25. Jul. 1874; C. R. 1888). — Um auch den Schein von Gewinnsucht in Sachen der Meßstipendien zu vermeiden, hat die Kirche wiederholt und strengstens verboten, daß Priester, welche die Facultät haben, zu biniren, für die zweite Messe ein Stipendium annehmen, wovon schon oben S. 28 die Rede war [1].

b) Die Verbindlichkeiten, welche man bei Annahme von Manualstipendien eingegangen hat, müssen genau erfüllt werden. Hat der Priester sich verpflichtet, die betreffende heilige Messe an einem bestimmten Tage, an einem bestimmten Orte (z. B. Wallfahrtsort, privilegirten Altar u. dgl.) zu celebriren, so ist er hiezu, wenn auch vielleicht nicht sub gravi, so jedenfalls titulo justitiae verpflichtet. An Tagen, für welche der Ritus gestattet, eine Votivmesse zu lesen, ist der Priester, welcher eine Messe zu Ehren eines bestimmten Geheimnisses, eines Heiligen u. dgl. übernommen hat, verpflichtet, dieselbe als Votivmesse nach dem einschlägigen Meßformular zu celebriren [2], an anderen Tagen aber genügt er, wenn er nur die Tagesmesse in der ihm bezeichneten Votivintention celebrirt; hätte er sich aber ausdrücklich verpflichtet, die Messe als Votivmesse in sensu stricto zu celebriren, so müßte er auf einen Tag warten, an welchem Votivmessen zulässig sind; das gleiche gilt, wenn er ausdrücklich versprochen hätte, die Privatmesse für einen Verstorbenen als Missa de Requiem oder auf einem privilegirten Altar zu lesen; liegt solch eine ausdrückliche Verpflichtung nicht vor, so genügt er der Applicationspflicht pro defuncto durch Celebration der Tagesmesse auch an Tagen, wo Votivmessen zulässig sind [3].

c) Unzähligemale schärfen ältere und neuere Synoden ein, daß der Priester nicht mehr Stipendien annehme, als er „infra modicum tempus" (Congreg. Concil.) persolviren kann (Coll. Lac. V. p. 851); das Wiener Provinzialconcil von 1858 bestimmt näher: „Missas plures, quam ab eo intra *bimestre* persolvi possint, non suscipiat, nisi offerens stipendium dilationi expresse consentiat (Coll. Lac. V. 166); nach einer Entscheidung der Congreg. Concil. vom 24. April 1875 darf die Persolvirung nicht über sechs Monate hinausgeschoben werden. Bei Messen für jüngst Verstorbene und in dringlichen Anliegen soll jeder Aufschub möglichst vermieden werden. Im Interesse guter Ordnung schreiben die Synoden auch vor, daß der einzelne Priester einen genau zu führenden elenchus missarum (Intentionenbuch) habe und daß in der Sacristei ein Verzeichniß der gestifteten Jahrtage angeschlagen sei (Coll. Lac. V. 465. 852). Gestiftete Jahrtage (Messen und Aemter), deren Dotation nicht mehr ausreicht, kann bekanntlich nur der Papst reduciren, welcher durch die Congreg. Concil. auch den Bischöfen ad Triennium die Facultät ertheilt „onera missarum perpetuarum, dummodo agatur de oneribus *nondum reductis*, pro suo arbitrio et conscientia gratis reducere ac moderari"; über die Reduction gestifteter Messen vgl. des nähern das Eichstätter Pastoralblatt, Jahrg. 1868, S. 101 ff.

---

[1] Die hier einschlägigen Bullen der Päpste sowie die zahlreichen Decrete der Congreg. Concil. Trident. und der Congreg. Rit. s. bei Mühlbauer, Decreta authent. tom. III. 2. p. 150 sqq. Suppl. tom. III. p. 424 sqq.

[2] Nur wenn der Stipendiengeber ausdrücklich oder doch stillschweigend auch für solche Tage auf die Anwendung der Votivformulare verzichtet hätte, würde man durch Application der Tagesmesse genügen.

[3] Vgl. des nähern Liguori, De Caerem. Missae, edit. Schober, Ratisbonae 1889, Append. V. und im Eichstätter Pastoralblatt, Jahrg. 1868, den sehr ausführlichen Artikel über Meßstipendien.

§ 28.

Der liturgische Oblationsact und die zugehörigen Gebete oder der kleinere Canon.

1. Wir haben schon oben S. 149 dargelegt, daß und in welchem Sinne die in Brod und Wein bestehende Oblation der Gläubigen ein Opfer (sacrificium, hostia) gewesen sei. Als Opferung aber wurde sie seit ältester Zeit von den Gläubigen zum Altare oder doch in dessen Nähe (an die Cancellen) gebracht und dem Opferpriester als dem sichtbaren Stellvertreter Christi, des ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν (Clem. rom. I. 36), entweder unmittelbar oder mittelbar in die Hände gelegt, damit er sie am Altare in mittlerischem[1] Gebete der göttlichen Majestät zur Sühne und Huldigung darbiete und damit sie so desto sicherer Gott wohlgefällig und für die Opfernden segenbringend sei. Auch der Opferpriester selbst und die übrigen ministri altaris brachten eine — meistens bloß in Opferbrod bestehende — Oblation; das Wasser opferte, wie schon oben S. 147 erwähnt wurde, die schola cantorum. Im einzelnen war der Oblationsritus bis auf das Missale Pius' V. nach Kirchen verschieden[2].

a) Während in ältester Zeit nicht bloß fürstliche Personen, sondern, wie es scheint (vgl. Berlendis a. a. O. S. 115), überhaupt die Männer ihre Oblationen unmittelbar am Altare abgeben durften und nur den Weibern der Zutritt ins Presbyterium auch für den Oblationsact untersagt war, ist es jedenfalls schon im frühesten Mittelalter Regel gewesen, daß sich der Opferpriester zur Empfangnahme der Laienoblationen vom Altare weg ins Schiff der Kirche resp. an die Cancellen begab, von wo er dann an den Altar zurückkehrte, über welchem vom ihm selber oder von den ministri das aus der Oblation für den Zweck der Consecration ausgesonderte Opfermaterial auf dem von Diakonen ausgebreiteten Corporale[3] hergerichtet wurde; „*Sacerdos* suscipit oblationes et *redit ad altare*, ut in eo disponat *sive ipse sive diaconus* oblationes coram Domino, quas illi immolaturus est in sequentibus Missae“ (Amalar.); nur die bei der Opferfeier assistirenden Priester und Diakonen — „quibus licitum erat ad altare accedere“ — gaben ihre Oblation unmittelbar am Altare ab (Ordo II. 9; Amal. l. c. III. 19).
Sehr eingehend ist der Oblationsritus für die Papstmesse im 1. römischen Ordo (n. 13. 14; cf. Ordo II. 9; III. 12) beschrieben; hiernach begab sich der Papst, begleitet von zwei Primicerii, von seinem in der Apsis stehenden Throne herab in den vordersten Theil des Schiffes und nahm im sogen. Senatorium die (auf weißen Tüchlein

---

[1] Sacerdos suscipit oblata, ut ipse, qui est inter Deum et populum *mediator*, preces eorum et vota offerat (Pseudoalcuin, De off. divin. c. 40).

[2] Auch die Herrichtung des Kelches (Einschenken von Wein und Wasser) fand bis auf das Missale Pius' V. entweder gleich zu Anfang der Messe oder vor dem Evangelium oder gleich nach dem Offertorialgesang vor der Oblatio hostiae oder erst nach dieser statt; noch das Augsburger Missale von 1555 stellt dies ins Belieben der einzelnen, mit den Worten: tu praepara calicem cum volueris.

[3] Ueber das Corporale und seine Ausbreitung auf dem Altare (im Hochamt dermalen nach dem Et incarnatus est), sowie über die Palla wurde schon Bd. I. § 58. S. 777 ff. das Nöthige gesagt und möge dort verglichen werden. Vielfach war es üblich, daß der Celebrans im Hochamt bei den Worten homo factus est das auf dem Altar liegende Corporale, nachdem er zuvor auf dessen Mitte das Kreuzeszeichen gemacht hatte, küßte.

dargebotenen, dünnen, scheibenförmigen) Opferbrode der vornehmen Römer (principum), dann im sogen. Matroneum die der vornehmen Frauen und Nonnen in Empfang. Aus der Hand des Papstes empfing zunächst der Regionar-Subdiakon die einzelnen Opferbrode, welche dann ein anderer Subdiakon in ein größeres, von zwei Akolythen getragenes Linnentuch legte. Die Krüglein (amulae) mit dem Opferwein nahm hinter dem Papst her der Archidiakon aus den Händen der Opfernden in Empfang, schüttete den Wein in einen größeren von einem Regionar-Subdiakon getragenen Kelch, aus welchem er dann in ein großes Gefäß (scyphus) gegossen wurde, das ein Akolyth trug. Von den übrigen Gläubigen nahm einer der assistirenden Bischöfe (episcopus hebdomadarius) die Opferbrode in Empfang und legte sie ins große Linnentuch, den Wein ein Diakon, um in den scyphus ihn zu schütten. Nachdem der Papst zu seinem Throne und die ministri zum Altare zurückgekehrt waren, richtete der Archidiakon so viele der geopferten Brode über dem Altar her, als für die Consecration und Communion erforderlich schienen, goß dann zuerst den vom Papst (den Priestern und den Diakonen?) geopferten Wein durch einen Seiher (colum) und hierauf in Kreuzesform das durch einen Subdiakon von den Sängern abgeholte Wasser in den Opferkelch. Nun erst begab sich der Papst von seinem Thron an den Altar, nahm daselbst die Opferbrode der Priester und Diakonen in Empfang und legte sie mit den seinigen auf den Altar, wo der Archidiakon sofort den von ihm hergerichteten Kelch nicht etwa hinter die Opferbrode, sondern in gleicher Linie mit ihnen auf deren rechte Seite stellte, wodurch angedeutet werden sollte, daß aus der rechten Seite des geopferten Leibes Jesu das Opferblut geflossen sei[1] (Innoc. III., De alt. myst. lib. II. 58). Diese Stellung hatte der Kelch in Rom bis ins 15. Jahrhundert (Ordo XIV. n. 53), während er anderwärts schon zu Durands Zeit (Rational. IV. c. 30. n. 23) fast überall hinter der Hostie zu stehen pflegte. Die Patene, welche zur Brechung des Consecrirten und zur Austheilung der Communion nothwendig war, wurde nach den ältesten römischen Ordines (I. 17; III. 16) erst beim Beginn des Canons durch einen Akolythen herzugebracht und von diesem verhüllt vor der (rechten) Brust gehalten[2], bis nach dem Canon (beim Paternoster) der Subdiakon sie ihm abnahm und dem Archidiakon überreichte. — Dem jetzigen Ritus, gemäß welchem Kelch und Patene beim Offertorium vom Subdiakon zum Altare gebracht und dem Diakon behufs Herrichtung der Opfergaben überreicht werden[3], begegnen wir nachweislich im 13. Jahrhundert (bei Sicard, Innocenz III., Durand); während nach der Gemma animae (12. Jahrhundert) noch der Archidiakon resp. Diakon das Wasser dem Weine beimischt, geschieht dies nach Sicard, Durand u. a. durch den Opferpriester selber, weil ja Christus selber es gewesen, welcher die im Wasser gesinnbildeten Völker durch sein Opferblut (im Wein gesinnbildet) mit sich und der Kirche vereinigt habe (vgl. oben S. 146 f.); die jetzt übliche Eingießung des Wassers durch den

[1] Aus demselben Grund stellt (resp. legt) man Partikeln (das gleiche gilt für eine hostia major pro expositione), welche consecrirt werden sollen, auf dem Corporale füglich so, daß der Opferkelch rechts von ihnen steht (vgl. oben § 9. n. 1. Anmerkung). Sind diese Partikeln in einem Ciborium (ohne Mäntelchen) oder in einem mit Palla oder Patene bedeckten Kelche, so müssen sie während der Oblation und Consecration der Hostie aufgedeckt sein, danach aber wieder zugedeckt werden. Ein Emporheben derselben beim Offertorium ist nicht nothwendig, wohl aber muß selbstverständlich die Intention beim Offertorium und bei der Consecration (wenigstens virtuell) auch auf sie gerichtet sein und zwar auf ihre Gesammtheit, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zahl (De defectibus VII. 1).

[2] Vgl. hierüber des nähern Handbuch der Liturgik, Bd. I. S. 844 ff.

[3] Gerade hier beim Offertorium erscheint der Diakon so recht augenfällig als der eigentliche minister (διάκονος) des Priesters und der Subdiakon als subminister, als dem Diakon untergeordneter minister.

Subdiakon scheint erst spät (vgl. noch Ordo XIV. n. 53), vielleicht im Zusammenhang mit der Einführung des Löffelchens, üblich geworden zu sein. Schon im 13. Jahrhundert bildete der Priester, wenn er die Hostie von der Patene weg auf das Corporale (und zwar über dem mittleren Salbungskreuz der tabula altaris) legte, mit der Patene ein Kreuz, desgleichen mit dem Kelch, „quia, sicut Christus in *cruce* oblatio facta fuit, sic et oblatio sacerdotis, quae in illius memoriam fit, cum signo crucis fieri debet“ (Durand). Die Patene in der Privatmesse nach vollzogener Oblatio hostiae bis zum Ende des Paternoster unter dem Corporale zu verbergen, war jedenfalls schon im 11. Jahrhundert (Mikrolog. 17) üblich. Gleich dem Verhüllen der Patene in der Hand des Subdiakon im Hochamt gab man auch dem Verbergen derselben unter dem Corporale eine mystische Deutung; die patena (von patere = weit offen stehen, abgeleitet) sei Sinnbild eines in starker Liebe weit offen stehenden Herzens (II Kor. 6, 11), hier der Apostel, deren Herz vor dem Leiden des Herrn voll begeisterter Liebe zu ihm offen stand (Matth. 26, 35), die aber bei seinem Leiden, an welches bei der heiligen Messe ganz speciell der Canon[1] erinnere, engherzig die Flucht ergriffen und sich verborgen hielten (Matth. 26, 31) bis zur Auferstehung, auf welche der nach dem Canon folgende Theil der Messe sich beziehe, während welchem daher die Patene aus ihrem latibulum wieder hervorgezogen werde (Innoc. III. l. c. II. 59). Zum Zeichen, daß nicht alle Apostel flohen (denn Johannes folgte dem Herrn bis auf Golgotha), sei die Patene unter dem Corporale nicht ganz, sondern so zu verbergen, daß noch etwas von ihr hervorschaue. Der Hauptgrund für die Verhüllung der Patene ist wohl darin zu suchen, daß sie als etwas Hochgeweihtes und Heiliges den profanen Blicken entzogen sein soll (Bd. I. S. 844. d).

2. Wohl ist schon in der durch mittlerische Personen vollzogenen Herrichtung von Brod und Wein über dem Altare für den Zweck der nachfolgenden Consecration eine factische Ausscheidung dieser Opferelemente aus dem Kreise des Profanen und zugleich die Hingabe an den über dem Altare thronenden Gott gelegen und erscheint insofern ein weiteres gottesdienstliches Verfahren mit Brod und Wein vor der Consecration nicht schlechthin als nothwendig. Gleichwohl hat die Kirche seit ältester Zeit Brod und Wein vor der Consecration nach Christi Vorbild (Matth. 26, 26) durch förmliche Segnung vorgeheiligt und hat sie deren Widmung an Gott in ausdrücklichem Opferungsgebet vollzogen; es geschah dies in der römischen Kirche bis herab ins Mittelalter in jenem Theil des eigentlichen Canon, welcher (Gebet und Segnung enthaltend) der Consecration vorausgeht, und in der sogen. Secrete. Diese Secrete war Jahrhunderte lang das einzige Oblationsgebet, welches vor der Präfation, sohin unmittelbar nach Herrichtung der Opfergaben (super oblata) vom Priester mittlerisch und darum still gesprochen wurde. Erst im Mittelalter und nur sehr allmählich kamen die jetzigen Oblationsgebete in Gebrauch, die man (so noch in den gedruckten vortridentinischen Missalien) zusammen mit dem nicht unpassenden Namen „kleinerer Canon“ (canon minor) bezeichnete und zwar als Canon deshalb, weil sie zur feststehenden Gebetsnorm (κανών) für die Oblation geworden und zugleich mit dem ersten Theil des eigentlichen Kanon inhaltlich (Bitte um gnädige Aufnahme und um

[1] Nach Ordo I. 17 wurde, wie schon oben bemerkt, die Patene erst beim Beginn des (großen) Canon verhüllt; als dann der sogen. kleine Canon (Oblationsgebete) eingeführt war, schon beim Beginn von diesem.

Segnung der Opfergaben) verwandt sind, als kleineren Kanon aber deshalb, weil sie weniger umfänglich und als später hinzugekommen weniger wichtig sind. Statt des Namens canon minor kommt auch die Bezeichnung Secretella vor; sind ja diese Oblationsgebete sozusagen nur Ableger und resp. Erweiterungen der uralten Secrete und werden deshalb gleich dieser still gebetet (vgl. Bd. I. S. 428).

a) Daß in dem Bericht über die Einsetzung der Eucharistie (Matth. 26, 26) εὐλογεῖν nicht (wenigstens nicht ausschließlich) im Sinne von danksagen (εὐχαριστεῖν), sondern auch von segnen zu nehmen sei, kann wohl keinem Zweifel unterliegen (vgl. unten § 33. n. 2. c); gewiß ist sodann, daß die Christen seit ältester Zeit zur Segnung sich des Kreuzeszeichens bedienten, das man nicht etwa bloß für significativ (für eine Erinnerung an das Kreuzesopfer), sondern zugleich für effectiv, für gnadenvermittelnd hielt, wie in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 629 ff.) gezeigt wurde, wo auch (n. 4) nachgewiesen ist, daß speciell die Kreuzeszeichnung in der Liturgie fast durchweg auch effectiv sei, sofern sie nämlich von den betreffenden Segnungsobjecten Gottwidriges (Dämonisches)[1] entfernt, dieselben sodann positiv weiht und heiligt. Auf Brod und Wein sowohl purificativ als sanctificativ und eben dadurch vorbereitend für die Consecration zu wirken ist die Bestimmung all der Segnungskreuze, welche vor der Consecration (im kleinen und großen Canon) vom Priester über die Opferelemente gemacht werden; selbst die Kreuzeszeichnung mit Patene und Kelch bei der Oblation wird nicht bloß significativ sein, obschon sie nicht mit der Hand in der gewöhnlichen Form vollzogen wird. Die Häufung der Kreuzeszeichnungen entspricht dem Grundsatze: quod sanctum est, sanctificetur adhuc (cf. Apoc. 22, 11); sollen ja Brod und Wein in das Allerheiligste verwandelt und eben deshalb möglichst vorgeheiligt werden.

b) Was nun die Oblationsgebete im kleinen Canon, das Suscipe sancte Pater, Deus qui humanae, Offerimus, In spiritu humilitatis, Veni sanctificator, Suscipe sancta Trinitas betrifft, so erwähnt derselben noch keiner der liturgischen Schriftsteller des früheren Mittelalters, und die römische Kirche hatte dieselben jedenfalls zur Zeit Innocenz III. noch nicht; in anderen Kirchen dagegen sprachen schon zu Ende des 11. Jahrhunderts (Micrologus c. 11) manche Priester, wenn sie die Oblation auf dem Altar hergerichtet hatten, zuerst das aus der gallicanischen Liturgie herübergenommene Veni sanctificator und dann in gebeugter Stellung das nicht überall gleichlautende Suscipe sancta Trinitas, andere Priester aber nur das letztere Gebet[2], bezüglich dessen der Micrologus ausdrücklich bemerkt, daß es

---

[1] Innocenz III. (II. 58) bezeichnet als Zweck der Bekreuzung von Brod, Wein und Wasser: ut per crucis virtutem omnis comitatus (conatus?) diabolicae malignitatis effugiat, ne contra sacerdotem vel sacrificium aliquo modo praevaleat.

[2] Die Dominikaner haben bis zur Stunde als Oblationsgebet nur das Suscipe sancta Trinitas und zwar in sehr kurzer Form. Die Herrichtung der Oblation findet bei ihnen gleich nach der Ankunft auf dem Altare unmittelbar vor dem Staffelgebet in der Art statt, daß der Wein (bloß mit den Worten in nomine Patris etc.) gesegnet und in den Kelch gegossen, dann ein wenig Wasser (ohne eigene Segnung) beigemischt, hierauf die Patene mit der Hostie auf den Kelch gelegt und das ganze mit dem Kelchvelum zugedeckt wird. Nach dem Offertorialgesang nimmt der Celebrans das Kelchvelum weg, spricht — die Hände erhebend und wieder faltend — Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi, ergreift sofort den Kelch mit den Worten: calicem salutaris accipiam und spricht, während er ihn sammt der noch auf ihm liegenden Hostie etwas empor hält, das Suscipe sancta Trinitas, stellt hierauf den Kelch aufs Corporale, nimmt die Patene vom Kelch, legt von ihr die Hostie aufs Corporale, unter dieses aber die Patene; dann folgt allsogleich die Händewaschung. Patene

non ex aliquo ordine, sed ex ecclesiastica *consuetudine* an dieser Stelle gesprochen wurde. Weil nicht durch eine allgemein bindende Vorschrift, sondern auf dem Wege der Gewohnheit eingeführt, waren die Oblationsgebete in Rücksicht auf ihre Zahl und Gestalt und war desgleichen der Oblationsritus bis auf das Missale Pius' V. nach Kirchen mannigfach verschieden[1]; in Rom erscheinen die jetzigen Oblationsgebete jedenfalls schon im 14. Jahrhundert (Ordo XIV. n. 53) sämmtlich in Gebrauch[2]. Sicherlich steht die Einführung von Oblationsgebeten außer der Secrete mit dem allmählichen Aufhören der Oblationen im Zusammenhang; man wollte die Zeit, welche vordem der Opfergang in Anspruch genommen hatte, wenigstens durch Gebet ausfüllen und suchte das, was der göttlichen Majestät an Huldigung durch Opferthaten entzogen worden war, durch gesteigerten Eifer in mittlerischem Gebet zu ersetzen. Auf diese allgemeinen Bemerkungen über den kleinen Canon soll nun eine kurze Detailerklärung desselben folgen.

3. Die Hostie wird als makellose Oblation dem unendlich majestätischen (omnipotens — aeternus) Gott (Deus vivus et verus im Unterschied von den todten, falschen Götzen) und Vater dargebracht, der in den Höhen thront (Ps. 2, 4), weshalb der Celebrans, wie die Hostie, so auch seinen Blick emporhebt; aber den Blick schlägt er, durchdrungen von dem demuthsvollen Bewußtsein gänzlicher Abhängigkeit von diesem allmächtigen Gott, durchdrungen ferner von dem lebhaften Gefühle eigener Sündhaftigkeit (indignus famulus) gegenüber diesem heiligen (sanctus) Gott, allsogleich wieder nieder und läßt ihn dann vertrauensvoll auf der Hostie als dargebotener Opfergabe ruhen, während er dringlich fleht, Gott möge diese Opfergabe gnädig annehmen (suscipe), und zwar allererst (Hebr. 7, 26) zur Sühne der eigenen Sünden des Celebrans, der mit Ueberlegung begangenen sowohl (eigentliche peccata) als der aus allgemein menschlicher Schwäche (offensiones) und Nach-

---

und Kelch resp. Brod und Wein zugleich und mit einem einzigen Gebete Gott darzubieten, war ehedem in sehr vielen Diöcesen gebräuchlich, desgleichen die Herrichtung der Oblation (Einschenkung) gleich nach dem Besteigen des Altares.

[1] Vgl. die Zusammenstellung des kleinen Canon aus den alten Missalien von Sarum, Herford, York und Bangor bei Maskell, The Ancient Liturgy of the Church of England p. 81 sqq.

[2] Im Würzburger Missale von 1493 steht Folgendes: Incipit canon minor post offertorium (= Offertorialgesang); in altum brachia levando dicat: *In manus tuas Domine commendo spiritum meum; redemisti me Domine Deus veritatis.* Recipiendo calicem cum patena dicat: *Acceptum sit Deo Patri omnipotenti sacrificium istud.* Cum ponit oblatum (= hostiam) in corporali, dicat: *Suscipe Domine hanc oblationem et praesta, ut nobis unigeniti filii tui Domini nostri Jesu Christi verum cor✠pus fiat.* Cum ponit calicem in corporali, dicat: *Oblatum tibi Domine hunc calicem sancti✠fica et praesta, ut nobis unigeniti filii tui Domini nostri Jesu Christi verus san✠guis fiat.* Et inclinato capite ante altare dicat: *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Jesu Christi et in honorem sanctissimae virginis Mariae, sanctorum Petri et Pauli apostolorum nec non et eorum, quorum reliquiae continentur in ecclesia ista et quorum patrocinia hodierna die venerantur, et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad laudem et honorem, nobis autem ad salutem, ut illi dignentur pro nobis intercedere in coelis, quorum memoriam hic agimus in terris.* Per Christum Dominum nostrum. Tunc benedicat utrumque: *Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus, et bene✠dic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum.* Deinde vertens se ad populum dicit: *Orate pro me peccatore fratres et sorores, ut meum et vestrum sacrificium acceptabile fiat omnipotenti Deo.*

lässigkeit begangenen, sie sodann auch annehmen als Opfergabe für andere, zunächst für diejenigen, welche der Opferfeier persönlich anwohnen (circumstantes), aber auch für alle Gläubigen, Lebende und Verstorbene; solch gnädige Annahme der Opfergabe wird dann für sie wie für den Celebrans eine heilbringende (salutem), für die Erlangung des ewigen Lebens förderliche, also jedenfalls übernatürliche Wirkung haben.

Viele Theologen nehmen an, der Celebrans schaue mit dem Auge des Glaubens in der auf der Patene liegenden Hostie schon im voraus das an, in was sie verwandelt werden solle, den verklärten Opferleib des Herrn, und im Hinblick auf diesen nenne er die Hostie eine hostia *immaculata* und erwarte er sündentilgende, übernatürliche Heilswirkungen von ihrer Darbringung, desgleichen schaue er auch im Opferkelche schon Christi Blut an und nenne ihn deshalb schon bei der Darbringung calix *salutaris,* wie unmittelbar vor der Sumption. Diese Auffassung hat manches für sich; allein abgesehen davon, daß nach der Wandlung im Unde et memores, im Supplices te rogamus etc. eigens und ausdrücklich die Oblation des in der Consecration gegenwärtig gewordenen Opferleibes und Opferblutes Christi stattfindet und daher eine indirecte, implicirte Darbringung derselben schon vor der Wandlung zum mindesten als überflüssig erscheint, so dürfte auch schon der Wortlaut der hier in Betracht kommenden Opferungsgebete im Zusammenhalt mit dem zugehörigen Ritus mehr für eine andere Auffassung sprechen. Der Celebrans hat die unconsecrirte Hostie in der Hand, diese hält er zu Gott empor, auf diese ist sein Blick gerichtet, diese und nur diese kann er daher nach gewöhnlichem Sprachgebrauch meinen, wenn er betet: *Hanc* hostiam suscipe; ähnlich ist es, wenn er den nicht consecrirten Kelch mit nach oben gerichtetem Blicke Gott darbietet und diesen als calix salutaris bezeichnet. Aber inwiefern kann das bloße Opferbrod hostia *immaculata* genannt werden? Insofern, als es nach den kirchlichen Vorschriften bereitet, ungesäuertes, incorruptes Weizenbrod ist (vgl. Malach. 1, 7. 11). Bezüglich der Wirkungen, welche der gottgefälligen Darbringung des Opferbrodes beigelegt werden, ist zu erwägen, daß die unscheinbare Hostie auf der Patene und der Opferwein im Kelche die Repräsentanten jener Oblationen sind, welche die Gläubigen bei der Opferfeier bringen sollten und ehedem auch reichlich gebracht haben, jener Oblationen, denen Väter und Concilien eine sündentilgende, Gnade vermittelnde Kraft beigelegt haben (vgl. S. 149—150), und die ein Concil von Mainz (873) kurzweg ein magnum remedium animarum genannt hat. Aber solche Oblationen sind eben in Wirklichkeit nicht da! Allerdings! Aber die Gläubigen bringen täglich, stündlich außerhalb der Kirche in ihrem Tagesleben Opfer der verschiedensten Art, geben Almosen, spenden für religiöse Zwecke, üben innere und äußere Entsagungen, die ihnen oft genug als große Opfer erscheinen; all diese Opfer im weitern Sinne des Wortes[1] nun sollen sie, wenn sie actuell der heiligen Messe anwohnen oder sich wenigstens in sie „einschließen", dem Priester geistiger Weise auf den Opferteller, in den Opferkelch legen[2], und er soll bei der Oblation der Hostie und des Kelches nie vergessen, als Mittler sie Gott darzubieten behufs Anerkennung seiner höchsten Majestät, zur Sühne von Sünden und Erlangung von Gnaden mannigfacher Art. In besagter Weise auch ihrerseits eine Oblation zu bringen, sollen, wie schon S. 150 f. betont wurde, die Gläubigen angeleitet werden; und wenn so das Opferbrod und

[1] Ueber diese verschiedenen Arten des Opfers im weitern Sinne des Wortes vgl. die herrliche Stelle bei Augustin (De civ. Dei X. 6).

[2] Im Mittelalter legten die Stifter von Kirchen u. s. w. die betreffenden Urkunden während der Messe auf den Altar, ebenso die Mönche ihre geschriebene Ordensprofeß (cf. Reg. S. Bened. c. 58).

der Opferwein beim Offertorium die mannigfachen Opfer der Gläubigen repräsentiren, deren ἀπαρχή sind, dann können füglich von ihrer Darbringung solche Wirkungen erwartet werden, wie sie in den Opferungsgebeten, speciell im Suscipe sancte Pater ausgesprochen sind; hat ja schon jedes gewöhnliche gute Werk satisfactorische und impetratorische Wirkungen, welche vi communionis sanctorum auch anderen, ja der ganzen Welt zu gut kommen können, um wieviel mehr die verschiedenen Opfer, welche von den Gliedern im engsten Anschluß an das unendlich vollkommene Opfer des Hauptes dargebracht werden[1]. Uebrigens mag man in praxi immerhin den Blick auch schon auf letzteres richten.

Während die Hostie (das Gleiche gilt vom Kelch) auf das Corporale unter Kreuzeszeichnung niedergelegt wird, spricht man in der ambrosianischen Liturgie und sprach man früherhin auch in vielen anderen Kirchen: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ein Grund mehr für die Annahme, daß diese Kreuzeszeichnung nicht bloß significativ, sondern auch wirksam sei; ihre Wirksamkeit ist wohl nicht auf Brod und Wein einzuschränken, sondern auch auf die Opfer auszudehnen, welche die Gläubigen geistigerweise bringen, und als deren sichtbarer Repräsentant das Opferbrod und der Opferwein erscheinen.

4. Das Gebet *Deus, qui humanae* etc., welches bei der Vermischung des Wassers mit dem Opferwein gesprochen wird, findet sich (die Worte per hujus aquae et vini mysterium ausgenommen) schon im Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentar, und zwar als Collecte für das Weihnachtsfest; dort wird gefleht, es möge auf Grund der Menschwerdung Gottes in Christo, die an Weihnachten gefeiert wird, unserer auf Grund der Schöpfung und Erlösung mit hoher Würde ausgestatteten menschlichen Natur (humana substantia) auch noch die Theilnahme an der göttlichen Natur, das consortium divinae naturae (II Petr. 1, 4), gewährt werden. Unter der humana substantia ist nicht die allgemein menschliche Natur in abstracto, sondern wie sie concret in den einzelnen Menschen subsistirt, zu verstehen. Auf Grund der Schöpfung, die ein Wunderact Gottes ist, hatte der Mensch eine hohe Würde, von welcher der Psalmist im 8. Psalm mit Begeisterung redet; durch die Sünde wurde diese Würde geschändet, wurde die humana substantia deteriorirt, durch das Erlösungswerk sodann wieder restaurirt oder reformirt, aber zunächst nur objectiv oder in potentia, noch nicht in den einzelnen; in diesen wird die in der Schöpfung begründete, durch das Erlösungsopfer wieder hergestellte und noch erhöhte Würde des Menschen erst in der christlichen Rechtfertigung gesetzt, und zwar dadurch, daß der einzelne in eine höchst reale Lebensgemeinschaft[2] mit dem menschgewordenen Gottessohne tritt, in geheimnißvoller höchst realer Weise Antheil an der göttlichen Natur erhält. Diese Vergöttlichung nun wird bei der Segnung des Wassers erfleht per hujus aquae et vini mysterium, Worte, die eine mehrfache Deutung zulassen. Wir

---

[1] Hiernach ist folgende Aeußerung Köstlins zu beurtheilen: „Um ein *offerre* der hostia immaculata pro peccatis — wie das Opfergebet sagt — kann es sich nicht handeln, denn die immaculata hostia ist doch nur der geschlachtete Christus, die dargebrachte Hostie ist aber vor der Wandlung eben nur irdisches Element, nicht Opfergabe. Die Gebete dieses Actes nehmen also eigentlich das voraus, was erst die Consecration schafft, sie erscheinen dem streng liturgischen Gefühl unstatthaft und an der Stelle, wo sie stehen, unberechtigt" (Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, S. 120).

[2] Bezüglich dieser verweisen wir auf Bd. I. S. 9 ff. 230 f.

haben schon oben (S. 146 f.) gezeigt, daß und warum die Väter durch das Wasser bei der eucharistischen Feier die menschliche Natur, wie sie in den einzelnen subsistirt, anders ausgedrückt, die Menschen, speciell das dem Opfer anwohnende Volk angedeutet fanden, im Wein aber ein Symbol Christi, näher seines Opferblutes, erblickten und in der Vermischung beider die Unio des Volkes (Wasser) mit dem geopferten Christus (Wein) abgebildet sahen; ihnen war das Wasser und der Wein bei der Opferfeier ein mysterium, etwas, das eine geheimnißvolle, mystische Bedeutung hat. Nehmen wir nun mysterium in diesem Sinne, so geht die Bitte dahin, Gott möge durch das, was die Vermischung von Wasser und Wein mystisch bedeutet (per hujus aquae et vini mysterium), d. i. durch die Vereinigung des Volkes mit Christo bei der Opferfeier, auch den bei dieser Opferfeier Anwesenden die Theilnahme an der göttlichen Natur des menschgewordenen Gottessohnes gewähren, was bekanntlich in vollkommenster Weise im Genuß des eucharistischen Opfermahles geschieht, durch welchen der Empfänger ein Leib und ein Blut mit Christus (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ), ein Christusträger und dadurch der göttlichen Natur theilhaftig wird (Cyrill. Catech. mystag. IV. n. 3). Kurz ausgedrückt wäre hiernach der Sinn: Lasse durch die in der Messe, speciell in der Communion sich vollziehende Union des Volkes mit Christus auch uns vergöttlicht und dadurch der wahren und vollen Menschenwürde theilhaft werden; in diesem Sinne betet die Kirche in der Secrete des 4. Sonntags nach Ostern und des 18. und 19. Sonntags nach Pfingsten: Deus, qui nos *per hujus sacrificii veneranda commercia unius summae divinitatis participes efficis* etc. Will man in der Vermischung von Wasser und Wein nicht die sacramentale Unio cum Christo bei der Opferfeier, sondern das Geheimniß der Incarnation (Wasser = menschliche, Wein = göttliche Natur) mystisch angedeutet finden, so ergibt sich der Sinn: Lasse uns auf Grund des in der Vermischung von Wasser und Wein gesinnbildeten Geheimnisses der Incarnation, in welchem die participatio divinae naturae wurzelt, an der Gottesnatur des Gottmenschen Antheil erlangen. Auch an das geheimnißvolle Blutwasser aus der Seite des Herrn könnte man denken und wäre dann der Sinn: Durch dieses Blutwasser, das in jeder heiligen Messe aus der geheimnißvoll sich öffnenden Seitenwunde fließt, lasse uns zum consortium divinae naturae gelangen. Diese Deutung lag in jenen Diöcesen nahe, in welchen bei Einschenkung des Weines gesprochen wurde: De latere Christi exivit *sanguis*, und bei der Eingießung des Wassers: Et *aqua* in remissionem omnium peccatorum nostrorum [1].

Nach den ältesten römischen Ordines wurde das Wasser vom Archidiakon in Kreuzesform in den Kelch gegossen, aber nicht vom Celebrans gesegnet; Innocenz III. jedoch erwähnt bereits, daß der Opferpriester das Wasser im Kännchen (urceolum cum aqua) segne und dadurch lustrire. Als Grund, warum bei der Einschenkung wohl das Wasser, nicht aber der Wein gesegnet

---

[1] Luther, welchem die Gebete des kleinen wie des großen Canon ein Greuel waren, „quia omnia fere sonant ac olent oblationem," sprach sich in der formula missae selbst dagegen aus, daß man dem eucharistischen Wein etwas Wasser beimische, hauptsächlich weil er für deren althergebrachte symbolische Deutung kein Verständniß hatte, dagegen den Wein ohne Wasser als Symbol der „reinen evangelischen Lehre" betrachtet wissen wollte.

werde, gibt schon Durand an, weil der Wein Christum sinnbilde, der keines Segens bedürfe, durch das Wasser aber sei das Volk gesinnbildet, welches durch den Segen des Priesters der erbetenen Unio cum Christo würdig gemacht werden soll [1]. Bezog man den Segen über das Wasser einmal auf das der Messe anwohnende Volk, so ist erklärlich, wie man nachmals (aber erst ziemlich spät) dazu kam, den Segen über das Wasser in der Requiemsmesse ganz wegzulassen, weil bei dieser in erster Reihe (wenn auch nicht ausschließlich) den armen Seelen, die nicht mehr zum Volke im erwähnten Sinne gehören, Opfergnade zugewendet werden soll, was auch darin ausgedrückt ist, daß in der Requiemsmesse der Priester beim Introitus nicht über sich (und in sich auch über das anwesende Volk, dessen Mittler er ist) das Kreuzeszeichen macht, sondern über das Todtenmissale, das hier gleichsam als Repräsentant der armen Seele und resp. der armen Seelen im Fegfeuer erscheint, ferner darin, daß den anwesenden Gläubigen kein Schlußsegen ertheilt wird.

5. Bei der Opferung des Kelches fleht der Priester (und im Hochamt mit ihm der Diakon), Gott (Dominus = Deus *Pater*) möge in seiner Güte den ihm dargebotenen Kelch, d. i. den Inhalt desselben, nämlich die Wein- (und Wasser-) Oblation wohlgefällig aufnehmen und den Anwesenden (pro nostra), ja der ganzen Welt (totius mundi salute) zum Segen gereichen lassen.

In welchem Sinne der Kelch als calix *salutaris*, als heilbringend bezeichnet werden resp. von der im Kelche enthaltenen Oblation als Wirkung die Zuwendung von übernatürlicher Gnade (salus) erwartet werden könne, haben wir schon oben (S. 162) erörtert. Wenn es im Alten Testament unzähligemale heißt, das vom Altarfeuer verzehrte und verklärte Opferobject sei im Opferqualm zu Gottes Angesicht als süßer Wohlgeruch (ריח ניחח) emporgestiegen, so will das allzeit heißen, Gott habe das Opfer wohlgefällig aufgenommen (vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 69). Während der Priester bei der Oblation der Hostie seinen Blick wohl anfänglich zu Gott erhob, ihn aber dann allsogleich auf die Patene resp. auf die Hostie niedergleiten ließ, läßt er während der ganzen oblatio calicis die Augen erhoben, einmal weil im zugehörigen Gebete nicht wie im Suscipe sancte Pater seiner Unwürdigkeit (indignus famulus) Erwähnung geschieht, sodann vielleicht auch aus dem Grunde, weil sich auf den emporgehobenen Kelch der Blick nicht in ähnlicher Weise niederschlagen läßt wie auf die über der dargebotenen Patene liegende Hostie. — Solange die Opferkelche noch größer und schwerer waren, mochte es zunächst aus diesem Grunde geschehen, daß bei der Oblation des Kelches dieser nicht vom Priester allein, sondern mit ihm vom Diakon emporgehalten wurde, welcher als mitdarbietend consequent auch mitbetete, woraus sich der Plural offerimus sehr einfach erklärt, welchen der Priester um so unbedenklicher auch bei der Privatmesse beibehalten konnte und kann, da er ja auch dann, wenn er die Oblation allein darbringt, sie nomine populi, das Volk sie durch ihn und mit ihm Gott darbietet. Nicht ohne guten Grund hat man, um zu erklären, warum der Diakon in der feierlichen Messe den nichtconsecrirten Kelch mitofferire, darauf hingewiesen, daß in altchristlicher Zeit der Diakon es war, welcher in der feierlichen Messe den consecrirten Kelch zum Genuß reichte und welcher auch dermalen bei der Communionspendung noch insoweit betheiligt ist, als er den Communicanten die Patene unter das Kinn hält oder die Purification reicht.

---

[1] In der mozarabischen Liturgie bezieht sich der Segen entschieden auf das Wasser selber und lautet: ab illo benedicatur (haec aqua), cujus Spiritus ferebatur super aquas — in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

6. Das Gebet *In spiritu humilitatis* etc. ist aus Daniel 3, 39. 40 entnommen, wo die drei Jünglinge im Feuerofen aus der Seele der tief gedemüthigten und zerknirschten Exulanten flehen, Gott möge, da sie im Exil keine äußeren Opfer bringen können, das Elend (humilitas — ταπείνωσις), worin sie schmachten, und ihr von Reue zermalmtes Herz (vgl. Ps. 50, 19) gnädig als Surrogat annehmen für die Opfer von Rindern, Stieren und fetten Lämmern. Das Opfer der drei Jünglinge, um dessen gnädige Annahme sie flehten, war also ein geistiges Opfer, es war Opfer der Person in all ihrem Elend und Reueschmerz. Auch hier im kleinen Canon ist das suscipiamur Bitte um gnädige Aufnahme von Personen, des Celebrans nämlich und der mitopfernden Gläubigen; sie sind sich ihrer gänzlichen Abhängigkeit von Gott und ihrer Sündhaftigkeit voll bewußt, sind daher in demüthiger, reuiger Stimmung, welcher die inclinatio corporis entspricht; in solcher Stimmung geben sie sich selber mit ihrer ganzen Persönlichkeit an Gott als Opfer hin, bringlich (junctis super altare manibus) flehend, daß er dieses Opfer gnädig annehme (suscipere hat den Nebenbegriff des wohlgefälligen Annehmens); wenn dies geschieht, wenn Gott auf Celebrans und Volk um ihrer demüthigen, reuigen Opfergesinnung willen mit Wohlgefallen herniederschaut, dann wird gewiß auch deren weitere Bitte sich erfüllen [1], die Bitte nämlich, es möge das Opfer, welches sie heute in der heiligen Messe darbringen, sich so gestalten (sic fiat) vor Gottes Angesicht, daß es ihm gefällt. Unter diesem sacrificium wird man nicht zunächst das vorerwähnte Opfer der Person [2] zu verstehen haben, sondern die Oblation von Brod und Wein und die nach der Consecration geschehende oblatio corporis et sanguinis Domini, bezüglich welcher bekanntlich im großen Canon gebetet wird: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris etc., eine Bitte, deren Sinn wir später erklären werden.

7. Auf die Bitte um gnädige Annahme der über dem Altare hergerichteten Brod- und Weinoblation folgt nun deren erstmalige förmliche Segnung im *Veni sanctificator* etc. Dieser Segen kommt von oben, weshalb der Celebrans beim Beginn des Segnungsgebetes die Augen, desgleichen die ausgebreiteten Hände erhebt, letztere aber zum Zeichen bringlichen Bittens allsogleich wieder faltet (vgl. Bd. I. S. 613). Unter dem *Sanctificator,* welcher über Brod und Wein herabgefleht wird, auf daß er sie segne, versteht man mit Recht Gott den Heiligen Geist, welcher insofern Heiligmacher heißt, als Christus die von ihm der Menschheit durch das Kreuzesopfer verdiente vielgestaltige Gnade, sohin auch den hier erbetenen Segen im einzelnen Fall durch den Heiligen Geist zuwendet (vgl. Bd. I. S. 16), den man sich daher, wie bei den Sacramenten, so auch bei den kirchlichen Segnungen thätig zu denken hat. In den Secreten (vgl. deren Schlußformeln) erscheinen die Oblationen gewöhnlich als Gott dem Vater dargebracht, hier aber ergibt

---

[1] Statt *et* sic fiat lesen noch gedruckte Missalien *ut* sic fiat: schau unsere Person gnädig an, auf daß dann auch unser heutiges Opfer dir wohlgefalle.

[2] An dieses allein mag man etwa in der Präsanctificatenmesse des Charfreitags denken, da an diesem Tage weder eine Oblation dargebracht noch consecrirt noch die hostia praesanctificata in einem eigenen Oblationsgebet, wie das Supplices te rogamus ein solches ist, Gott dargebracht wird (vgl. unten n. 11).

sich der Sinn: das Sacrificium, d. i. die Brod- und Weinoblation sei dem Namen, d. h. der Verherrlichung des Namens des Heiligen Geistes dargebracht und über dem Altare hergerichtet (sancto tuo nomini praeparatum). Daraus könnte man nun folgern, unter dem Sanctificator sei nicht der Heilige Geist zu verstehen, an welchen überhaupt in der ganzen Liturgie nur eine einzige Oration direct gerichtet ist (Bd. I. S. 280), es sei vielmehr der Vater als principium Trinitatis et sanctificationis, oder es sei der Sohn gemeint, welcher alle Heiligung und allen übernatürlichen Segen verdient hat. Allein es wird ja alle eigentliche λατρεία und speciell das Opfer (auch die Oblation; Bd. I. S. 277 ff.) jeder der drei göttlichen Personen, der gesammten Trinitas, dargebracht, und hat es daher wohl nichts Auffallendes, wenn da, wo speciell der Heilige Geist als Segensspender angerufen wird, dieser auch primär als Object der Opferdarbringung genannt ist [1].

Wir haben *benedicere* in seiner gewöhnlichen Bedeutung im Sinne des gnadenvollen Ausscheidens aus dem Kreis des Profanen und des Vorheiligens für die nachfolgende Consecration genommen. In neuester Zeit wird unser Gebet vielfach als Epiklesis [2] nach Analogie der Epiklese gedeutet, welche in den griechischen und orientalischen Liturgien nach den Einsetzungsworten ihren Platz hat, und nimmt man dann *benedicere* emphatisch im Sinne von consecriren, sofern durch die Wandlung Brod und Wein des denkbar größten Segens theilhaft, zum Quell des gesammten Opfersegens gemacht werden. Vom dogmatischen Standpunkt aus ist gegen eine Epiklese vor der Consecration und darum auch gegen diese Deutung nichts einzuwenden, da ja unzweifelhaft der Heilige Geist bei der Wandlung mitthätig ist (Bd. I. S. 16); allein gleichwohl erscheint es mir gewagt, hier vom gewöhnlichen Sprachgebrauch des benedicere abzugehen; ist ja mit dem benedic die Kreuzeszeichnung verbunden, und wird daher wohl auch um nichts anderes gebetet als um Segnung im Sinne eines durch Kreuzeszeichnung gesetzten Sacramentale. Sofern dieses Segnen ein Vorheiligen für die Wandlung ist, wird in unserem Gebete allerdings indirect auch um die Wandlung gefleht.

8. Anwendung von Incens erhöht die Feierlichkeit liturgischer Acte (vgl. Bd. I. S. 690 f.), weshalb in der Missa *solemnis* [3] nachweislich seit dem 12. Jahrhundert beim Offertorium Incensation stattfindet. Hier wird der Weihrauch wie Brod und Wein nach einem eigenen Formular (vgl. dessen Erklärung Bd. I. S. 702) gesegnet und kommt er analog dem Brod und Wein zunächst als materielle (zur Mincha gehörige; Lev. 2, 1 ff.) Opfergabe in Betracht; das zugehörige Oblations- oder Opferungsgebet ist das Incensum istud, dessen nähere Erklärung sich Bd. I. S. 695 findet. Weil der Weihrauch nicht etwa einfachhin auf den Altar gestellt und unter Abbetung des Incensum istud etc. verbrannt, sondern das Rauchfaß mit

---

[1] In der mozarabischen Liturgie beginnt das in Rede stehende Gebet mit: veni *sancte Spiritus* sanctificator, und ist sonach der Heilige Geist ausdrücklich genannt; in manchen Missalien heißt es: veni *creator* et sanctificator, in anderen *invisibilis* sanctificator.

[2] Ἐπίκλησις = Herabrufung des Heiligen Geistes über Brod und Wein, auf daß er ihre Wandlung bewirke; vgl. unten § 33. n. 5.

[3] Auch in der feierlichen Requiemsmesse, in welcher ehedem, wie jetzt noch vor dem Introitus, so auch beim Offertorium nicht geräuchert wurde aus Gründen, welche Bd. I. S. 703 angegeben sind.

dem gesegneten Incens in Kreuzesform über Hostie und Kelch geschwungen wird, so liegt die Annahme nahe, daß es sich bei der Incensation der Oblaten in zweiter Reihe auch darum handle, Brod und Wein durch die Beräucherung noch mehr zu lustriren und zu sanctificiren, wie ja auch bei feierlichen Segnungen zu gleichem Zwecke nach der Besprengung mit Weihwasser auch noch Incensation der Segensobjecte in Kreuzesform (in medio, a dextris et a sinistris) angewendet wird (vgl. Bd. I. S. 701 f.). Jedenfalls hat die Incensation beim Offertorium auch noch symbolische Bedeutung, ist Sinnbild der Gebete und anderer geistiger Opfer, welche nach n. 3 des laufenden § vom Altare aus (weshalb auch dieser, nicht bloß die Oblation, incensirt wird) in Verbindung mit dem Opfer des Altars aus liebeglühenden Herzen und über unentweihte Lippen in gerader Richtung zum Himmel emporsteigen sollen, um was in dem Räucherungsgebet Dirigatur, Domine, oratio mea, dessen nähere Erklärung Bd. I. S. 695 sich findet, gefleht wird. Daß und inwiefern sodann die Incensatio *altaris* auch lustrativer Natur sei, wurde Bd. I. (S. 702) gezeigt; dort (S. 697—699) war auch eingehend die Rede von der Incensation des Clerus und Volkes, wie sie nach dem Offertorium statt hat; gerade in der Oblation bethätigt auch das Volk, in dessen Namen der Priester die Opfergaben Gott darbringt, sein allgemeines Priesterthum, um dessentwillen es der Ehre des Incenses würdig ist.

9. Wo immer in der Liturgie eine Händewaschung vorkommt, ist sie Ausdruck des Verlangens, gemäß der apostolischen Mahnung (I Tim. 2, 8), reine Hände zum Gebete zu erheben, im Zustand sittlicher Reinheit (mit den Händen handelt man) den betreffenden liturgischen Act zu vollbringen (vgl. über das liturgische Händewaschen des nähern Bd. I. S. 614 ff.)[1]. Schon vor dem Anlegen der Paramente wäscht der Celebrans die Hände; diese Händewaschung bezieht sich, wie S. 37 bemerkt worden ist, auf die ganze nachfolgende Opferfeier, giebt dem Verlangen Ausdruck, im Zustand sittlicher Reinheit das Opfergebet und die Opferhandlung zu verrichten. Wie in alter Zeit im Orient üblich war (Constit. apost. VIII. 11; Cyrill. Hieros. Catech. myst. V. 2), so wäscht auch bei uns der Bischof in der feierlichen Messe (nicht auch in der privaten) die Hände unmittelbar vor dem Offertorium, offenbar um auszudrücken, daß er mit reinen Händen die Opfergebete (kleiner Canon, Secreta, Präfation, großer Canon) sprechen und die Opfergaben Gott darbringen wolle; noch zu Durands Zeit wuschen auch die Priester vor dem Offertorium die Hände (Ration. IV. c. 28). Eine Waschung der Hände unmittelbar nach Empfangnahme der Opfergaben schreiben die ältesten römischen Ordines (I. 14; II. 9, 19) vor, wohl zunächst in Beziehung auf die nachfolgende Secrete, Präfation und den Canon, also aus symbolischen Gründen; aber die Hände konnten bei Empfangnahme der Oblationen auch materiell verunreinigt worden sein und daher des Waschens bedürfen, was auch bezüglich der Incensation gilt und die spätere Placirung der Händewaschung nach der Incensation erklärt (Ordo XIV. n. 53). Die jetzige

[1] Auch die Händewaschung in der Präsanctificatenmesse des Charfreitags entbehrt der symbolischen Bedeutung nicht, obschon der Psalm Judica bei ihr nicht gebetet wird, wie ja an diesem Tage auch nicht consecrirt, der eigentliche actus sacrificii nicht vollzogen wird.

Praxis, nach dem Offertorium resp. der Incensation nicht mehr die Hand, sondern nur die vier Consecrationsfinger zu waschen, datirt aus späterer Zeit (vgl. Bd. I. S. 616). Dieses Waschen der Finger [1], das in der ambrosianischen Liturgie erst vor der Consecration (unmittelbar vor pridie quam pateretur) stattfindet, geschieht ausschließlich im Hinblick auf die nachfolgende wiederholte Berührung der consecrirten Hostie und des consecrirten Kelches, wofür ganz besonders sittliche Reinheit gefordert ist. In den zugehörigen Versen (6—12) des Psalm 25 versichert der Celebrans, diese Reinheit in der Hauptsache (Freisein von schwerer Sünde) zu besitzen und fleht er, sie in noch immer höherem Grade zu erlangen.

Seinem grammatisch-historischen Sinn nach ist Psalm 25 das vertrauensvolle Bittgebet eines von gottlosen Menschen ungerecht verfolgten Israeliten um Hilfe von Gott. Zur Motivirung seiner Bitte beruft er sich auf seine Unschuld; im Hinblick auf Deut. 21, 6 erklärt er, seine Hände in Unschuld waschen zu können (lavabo als Präsens zu fassen = lavo, desgleichen circumdabo), beruft sich dann als Beweis seiner frommen Gesinnung auf seine Freude am Cult, in welchem von ihm und anderen Gott ob seiner Großthaten verherrlicht wird, und auf seine Liebe zur prachtvollen Wohnstätte Gottes (entweder Stiftshütte oder Salomonischer Tempel). Anbetrachts all dessen nun möge der Herr ihn nicht gleich gottlosen Menschen (impii), gleich blutgierigen Männern und ungerechten, bestechlichen (dextera repleta muneribus) Richtern zu Grunde gehen lassen, sondern um seiner Unschuld willen (in innocentia ingressus) aus der drohenden Gefahr erbarmungsreich ihn befreien (redime me etc.). Mit dem Auge des Glaubens sieht er schließlich sich schon im voraus als gerettet („mein Fuß steht auf Ebenen" im Gegensatz zu den unebenen Pfaden des Unglücks), wofür er Gott öffentlich (in ecclesiis) preisen will.

Die Anwendung auf den Priester bei der Händewaschung in der heiligen Messe ist nicht schwer. Um licite celebriren zu können, muß er wenigstens von schwerer Sünde frei und insofern innocens sein, muß im angegebenen Sinne mit gutem Gewissen sagen können: ich wasche meine Hände, mit denen ich das Allerheiligste berühren werde, unter den Unschuldigen. Er steht bereits am Altare, bewegt sich an ihm hin und her (circumdabo = circumdo altare), hört daselbst andere (den Musikchor, das betende Volk) Gott loben und preist auch selber (im Gloria, Präfation u. s. w.) laut Gottes Großthaten (mirabilia). Als eifriger Priester, der nicht an der Welt und deren Luxus, sondern mit ganzer Seele am Heilande hängt, hält er alles auf den Schmuck und die Pracht seiner Kirche, in welcher der Heiland wohnt, und weilt er am liebsten (vor dem Tabernakel) in ihr (dilexi decorem domus tuae — dilexi locum habitationis tuae). Aber wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle! Daher fleht der Priester, für welchen der Fall in schwere Sünde besonders schrecklich ist, nunmehr weiter: Ne perdas me cum impiis etc., laß mich nicht in solche Sünden fallen, die ins ewige Verderben führen. Wohl bin ich jetzt von schwerer Sünde frei (in innocentia ingressus sum), schmachte aber gleichwohl noch unter mancherlei Banden läßlicher Sünden, verkehrter Begierlichkeit und Armseligkeit; mache mich in Kraft der nachfolgenden Opferfeier auch von diesen mehr und mehr frei (redime me — miserere mei); ja gewiß, du thust es, o Herr, und ich sehe im Geiste meinen Fuß schon auf dem ebenen Pfade vollkommenerer

---

[1] Im Bisthum Augsburg wusch der Priester bis auf das Missale Pius' V. die Hände, nicht bloß vier Finger, und zwar nicht nach der Incensation, sondern erst nach dem Sanctus, unmittelbar vor Beginn des Canon.

Tugend stehen, wofür ich dich (am Altare, im Stundengebet, bei der Besuchung des Allerheiligsten u. s. w.) preisen werde.

10. Von der Händewaschung zurückgekehrt in die Mitte des Altars, wendet sich der Celebrans vertrauensvoll zwar (*elevatis* oculis), aber in tiefer Demuth (*inclinatus;* statim demissis oculis) bringlich (*junctis* super altare manibus) bittend direct an die allerheiligste Dreifaltigkeit in dem Gebete *Suscipe sancta Trinitas,* in welchem unter Hervorkehrung neuer Gesichtspunkte die frühere Bitte um gnädige Annahme (suscipe) der auf dem Altare liegenden Oblation (*hanc* oblationem) wiederholt wird; ist sie ja von Priester und Volk (Plural offerimus) dargebracht erstlich, um in Dankbarkeit das Gedächtniß an die in jeder eucharistischen Opferfeier mystisch sich vollziehenden großen Thatsachen der Heilsbereitung in Christo (passio, resurrectio, ascensio) zu erneuern und dadurch dem Auftrag des Herrn nachzukommen: hoc facite in meam commemorationem; sodann um auch die Heiligen, speciell diejenigen, welche es besonders verdienen, zu ehren (in honorem); wird die zu diesem Doppelzweck dargebrachte Oblation vom dreieinigen Gott gnädig angenommen, dann wird die intendirte Ehre den Heiligen auch wirklich zu theil werden (ut proficiat illis in honorem), und es wird ferner die Opferdarbringung für die Gläubigen (Priester und Volk) sich als segenbringend (ad salutem) erweisen; auch werden dann die Heiligen, weil ihr Gedächtniß in gottgefälliger Oblation von den Opfernden in Wahrheit geehrt worden ist, für dieselben kräftige Fürbitte im Himmel einlegen.

Es wurde bereits oben (S. 160) erwähnt, daß unter den Gebeten des kleinern Canon das auch in der ambrosianischen Liturgie stehende Suscipe sancta Trinitas eines der ältesten sei, ferner daß es noch im spätern Mittelalter in vielen Kirchen außer der Secreta das einzige Oblationsgebet und nicht überall gleichlautend war. Es hatte auch nicht überall die gleiche Stellung, wurde bis auf das Missale Pius' V. in manchen Diöcesen schon vor dem Veni sanctificator, in anderen unmittelbar nach demselben gebetet; in seiner jetzigen Stellung (nach dem Lavabo vor dem Orate fratres) begegnet es uns bereits im 14. römischen Ordo.

Die in Rede stehende Oration ist eine der wenigen, welche direct an die Trinität gerichtet sind. Daß gleich dem Opfer im stricten Sinne auch die Oblationen, hier die Brod- und Weinoblation, nur Gott, niemals den Heiligen gebracht werden dürfen, ist im Hinweis auf die Secreten des Meßbuches in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 277. 312) eingehend erörtert. Gewiß wollten die Gläubigen, wenn sie in alter Zeit Naturaloblationen Gott darbrachten, nicht bloß ihre Abhängigkeit von ihm bethätigen, sondern ihm auch danken für das Heil in Christo, für Christi Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt, und insofern konnte man von diesen Oblationen und kann man auch von unserer dermaligen Brod- und Weinoblation schon an und für sich sagen, sie werden gebracht in memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi. Die Darbringung von Brod und Wein zielt aber zuletzt auf die Doppelconsecration ab, in welcher sich in mysterio das gesammte opus redemtionis vollzieht, die Heilsthatsachen des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn geheimnißvoll inmitten der Gläubigen erneuert werden, damit diese sich derselben in lebensvollster, fruchtbringendster Weise erinnern und deren Früchte sich aneignen möchten (Bd. I. S. 235); im Hinblick nun auf diese mit der Oblation innerlich zusammenhängende reale Erneuerung der Heilsthatsachen können Priester und Volk gewiß mit vollstem Recht sagen, sie bringen ihre Brod- und Weinoblation dem Dreieinigen dar in memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Jesu Christi.

In welchem Sinne sowohl die Naturaloblation von Brod und Wein als das in deren Consecration sich vollziehende Opfer Christi in *honorem vel memoriam Sanctorum* dargebracht werden, haben wir Bd. I. S. 277. 308. 312 des nähern dargelegt. Hier sei nur in Kürze bemerkt, daß schon durch die Oblation von Brod und Wein für sich alle Heiligen (omnium Sanctorum), besonders jene, deren im Oblationsgebet namentlich gedacht wird, geehrt werden sollen (in honorem, nicht in honore; C. R. 25. Mai 1877), daß sie aber noch mehr geehrt werden durch das mit der Naturaloblation innerlich zusammenhängende Opfer Christi, welches jederzeit, besonders aber an den Festen der betreffenden Heiligen Gott zu dem Zwecke dargebracht wird, um ihm zu danken für all das Große, was er an den Heiligen gethan hat und durch sie noch thut [1], ein Opferdank, in welchem für die Heiligen selber die größte Ehre liegt, sowie auch darin, daß über dem Opferleib und Opferblut des Herrn (im Canon nach der Consecration) ihrer mit Nennung einzelner Namen Erwähnung geschieht (vgl. Bd. I. S. 312—313). Dadurch, daß man der Heiligen bei der Opferfeier — sei es nur im allgemeinen oder mit Namen — gedenkt, wird auch ihr Gedächtniß am wirksamsten erhalten und am würdigsten gefeiert (memoriam agimus; vgl. Bd. I. S. 309). Warum gerade die Gottesmutter, dann Johannes der Täufer als der Größte unter den vom Weibe Geborenen und die Apostelfürsten jederzeit mit Namen genannt werden, bedarf wohl keiner Erklärung. Nicht mit Bestimmtheit läßt sich sagen, welche Heiligen unter „*istorum*“ begriffen seien; im Hinblick darauf, daß früherhin in vielen Kirchen ausdrücklich gebetet wurde: et eorum, *quorum reliquiae hic sunt* reconditae, dürfte es sich am meisten empfehlen, das istorum auf die Heiligen zu beziehen, deren Reliquien in dem Altare ruhen, auf dem man celebrirt, und vor deren Sepulchrum der Celebrans steht, wenn er dieses Gebet verrichtet. Mit Rücksicht darauf, daß anderwärts auch noch eingeschaltet war: „et quorum patrocinia hodie venerantur“, mag man unter den isti auch noch alle die Heiligen einbegreifen, deren Gedächtniß die Kirche an diesem Tage begeht und deren Schutz sie speciell anruft (vgl. das Martyrologium und nach dessen Lesung in der Prim das Gebet Sancta Maria etc.). Wie Tautologie klingt es, wenn man betet: wir bringen diese Oblation dar zu Ehren der Heiligen, damit sie ihnen zur Ehre gereiche; allerdings könnte man ut proficiat in *honorem* etwa im Sinne von ut illis proficiat in *memoriam* nehmen, so daß sich der Sinn ergäbe: wir bringen die Oblation dar zu Ehren der Heiligen, damit durch solche Ehrung ihr Gedächtniß erhalten und gefeiert werde [2]; einfacher dürfte es aber sein, ut proficiat auf suscipe (in der Bedeutung von gnädig annehmen) zurückzubeziehen, so daß sich der Sinn ergibt: nimm unsere Oblation, die wir auch zu Ehren der Heiligen darbringen, gnädig an, damit sie wirklich den Heiligen zur Ehre gereiche und wir auf Grund dessen ihrer himmlischen Fürbitte theilhaftig werden; wäre die Oblation mißfällig in Gottes Augen, so wären die Heiligen durch sie eben nicht in Wahrheit geehrt, und könnten die Opfernden auf deren wirksame Fürbitte und auf Opferfrüchte für

---

[1] Das ist auch zunächst die Absicht der Gläubigen, wenn sie zu Ehren eines Heiligen das heiligste Opfer darbringen lassen; erst in zweiter Reihe steht dann auch das Absehen auf wirksame Fürbitte des betreffenden Heiligen. Daß die Heiligen im Himmel über die in der Opferfeier ihnen erwiesene Ehre sich auch freuen und insofern einen — freilich nur accidentellen Zuwachs an Seligkeit haben, darf wohl als gewiß angenommen werden; diese Ehre und Freude ist die in den Secreten öfters erwähnte retributio, welche den Heiligen an ihren Festen zu theil wird.

[2] Am Fest des Einsiedlers Paulus (15. Jan.) heißt es in der Secreta: Laudis *tibi* Domine hostias immolamus in tuorum *commemoratione* sanctorum etc.; Gott wird geopfert, und zwar zum Lobpreis wegen dessen, was er am Heiligen gethan Anlaß zur Opferdarbringung ist die jährliche Gedächtnißfeier des Heiligen.

sich nicht rechnen. In solchem Sinne wird in einer Secreta (Miss. Justus ut palma) gebetet: Praesta nobis ... ut nostrae humilitatis oblatio et pro tuorum tibi grata sit honore sanctorum, et nos corpore pariter et mente purificet.

11. Schon S. 134 wurde bemerkt, das Oremus vor dem Offertorialgesang gehöre zur Secreta, welche Jahrhunderte lang das einzige Oblationsgebet vor dem Canon gewesen. Da zwischen dem Oremus und der Secreta die früherhin viel Zeit in Anspruch nehmende Oblation lag, nachmals dann mehrere Oblationsgebete eingeschoben wurden, lag es nahe, vor Beginn der Secreta das Oremus, die Einladung zum gemeinsamen Opfergebet (Secreta) wieder aufzufrischen resp. zu erneuern[1], was zunächst nur mit Orate, dann in mannigfach erweiterter Form geschah. Das jetzige *Orate fratres* etc. ist dringliche (Ausbreiten und sofortiges Falten der Hände) Aufforderung des Celebrans an die Gläubigen[2], in deren Namen er die Oblation bringt und um gnädige Annahme derselben bittet, sich auch ihrerseits betend an ihn anzuschließen, Gott zu bitten, daß er seine und ihre Opferbarbringung (materielle und geistige Opfer) wohlgefällig aufnehmen und Segen auf sie legen wolle. Dieser Aufforderung kommt das Volk (durch den Diakon oder den Ministranten) allsogleich[3] in dem Gebet *Suscipiat* etc. nach, welchem der Priester im still zu sprechenden Amen Erhörung wünscht.

Im 1. römischen Ordo findet sich zwischen dem Oremus vor der Oblation und zwischen der Secreta noch keinerlei Aufforderung des Volkes zum Gebet; im 2. (n. 9) lautet sie Orate[4], im 6. (n. 10) Orate pro me, in anderen Documenten schon des frühern Mittelalters und selbst noch in vielen gedruckten Missalien: Orate pro me fratres (auch fratres et sorores), ut meum et vestrum sacrificium sit acceptum in conspectu Domini. Wie die Aufforderung zum Gebet nicht überall und allzeit gleich lautete, so auch die zugehörige Antwort resp. das Gebet, welches vom Volk noch zur Zeit Durands, der neben anderen Formeln bereits auch unser Suscipiat etc. verzeichnet, ganz im stillen gesprochen wurde. Unter dem sacrificium in der Aufforderung sowohl als in der Antwort ist zunächst die Oblation von Brod und Wein zu verstehen, welche auch in verschiedenen Secreten kurzweg sacrificium heißt und die (nach altem Brauch) vom Volke gebracht und dem Priester als Mittler in die Hände gelegt wurde, daher von ihm als *meum* ac

---

[1] Wie dem Dominus vobiscum und Oremus vor dem Offertorium Altarkuß vorausgeht (vgl. S. 134), so geht er aus dem gleichen Grunde dem Orate fratres voraus, wo er zugleich als Abschluß des Gebetes Suscipe sancta Trinitas aufgefaßt werden kann (Symbol liebender Hingabe der Oblation und der Persönlichkeit an Christus und durch ihn an den Dreieinigen; Bd. I. S. 661).

[2] Bd. I. S. 430 haben wir im Hinweis auf die Rubrik, gemäß welcher das Orate fratres nicht laut, sondern nur voce *aliquantulum* electa, also nur für die nächste Umgebung vernehmlich zu sprechen und dabei die ganze Wendung zu machen ist, der Vermuthung Raum gegeben, diese Aufforderung zum Gebete sei ursprünglich nicht an das Volk, sondern an die Concelebranten (fratres) gerichtet gewesen. Sachlich gilt sie aber dermalen jedenfalls auch dem Volke, dessen Stellvertreter die dem Celebrans zunächst stehenden ministri sacri und resp. die Ministranten sind; auch das Volk selber kann antworten, denn die Rubrik sagt: minister *vel circumstantes*.

[3] Weil der Priester nur die Aufforderung, zu beten, vernehmlich ausspricht, die Gebetsintention aber still hinzufügt, erscheint es nicht als unpassend, mit dem Suscipiat allsogleich zu beginnen, wenn das Orate fratres gesprochen ist.

[4] An diese alte, einfache Form erinnert noch die Vorschrift, nur das Orate fratres vernehmlich, das andere aus späterer Zeit still zu sprechen.

vestrum sacrificium bezeichnet wird. Mit der materiellen Oblation bilden die geistigen Opfer, namentlich die preces et supplicationes, welche in den Secreten häufig neben den munera genannt sind, ein integrirendes Ganze, weshalb die Bitte um gnädige Acceptation von seiten Gottes auch auf sie wird mitzubeziehen sein und weil das Opfer der Gemeinde im nachfolgenden Opfer Christi culminirt, mag man immerhin auch letzteres unter sacrificium hier mit einbegreifen. Inwiefern schon das wohlgefällig angenommene Opfer der Gemeinde nicht bloß zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes gereiche, der sich in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung den preiswürdigsten Namen (nominis sui) gemacht hat, sondern auch für die Gemeinde, ja für die ganze Welt Segen (utilitatem) bringe, wurde oben n. 3 erörtert. In verschiedenen alten Missalien und bei den Dominikanern noch jetzt fehlt das Suscipiat regelmäßig; in der römischen Liturgie fällt es nur am Charfreitag in der Präsanctificatenmesse aus, welche in vielen Diöcesen Deutschlands bis auf das Missale Pius' V., wie keine Incensation, so auch kein Orate fratres, sondern unmittelbar nach dem Gebet in spiritu humilitatis, oder wo man dieses nicht sprach, unmittelbar nach der Händewaschung das Pater noster hatte[1].

Das Orate fratres etc. ist in der That für die Charfreitagsliturgie schwer erklärlich; denn was soll man unter dem meum ac vestrum *sacrificium* verstehen, da an diesem Tage weder die Gemeinde jemals Oblation brachte, noch auch eine förmliche Oblation der präconsecrirten Hostie stattfindet, wie sie sonst im Unde et memores und im Supplices te rogamus namens der Gläubigen durch den Priester vollzogen wird[2]. Vielleicht hängt die Aufnahme des Orate fratres in die Charfreitagsliturgie mit Einführung der Incensation zusammen, bei welcher das Rauchfaß wie sonst über dem Kelch (mit Wein und Wasser) und über der (consecrirten) Hostie bewegt und das Incensum istud etc. gebetet wird, das wir oben als Oblationsgebet für die Darbringung des Weihrauches qua Opfergabe kennen gelernt haben. Dann hätte das Orate fratres etc. am Charfreitag den Sinn: Helfet mir beten, daß die Weihrauchsoblation[3], welche ich in meinem und euerem Namen soeben dargebracht habe, Gott wohlgefällig sei; nur begreift man dann doch wieder nicht, warum die zugehörige Antwort, nämlich das Suscipiat fehlt. Füglich hätte das Orate fratres ganz wegbleiben dürfen, zumal unmittelbar auf dasselbe zum Pater noster das Oremus folgt.

12. Das älteste und ursprünglich einzige vom Priester als Mittler gesprochene Gebet um wohlgefällige Aufnahme der soeben dargebrachten Opfergaben und sofort um eine der Tagesfeier entsprechende Opferfrucht heißt im Sacramentar Gregors des Großen *Oratio super oblata*, während es schon im Gelasianum den Namen *Secreta* (Stillgebet) führt, welcher im Laufe des Mittelalters gemeinüblich wurde und daher kommt, weil dieses Gebet still gesprochen wird, zum Zeichen, daß der Priester es als Mittler und nicht als purer Delegirter des Volkes spreche, und daß auch schon die Oblation wegen ihrer Bestimmung, ins Opfer Christi verwandelt zu werden, geheimnißvollen Charakter habe (vgl. Bd. I. S. 428).

---

[1] Auch Durand (VI. 77) hat weder Incensation noch Orate fratres.

[2] Ueber den Begriff sacrificium in der Charfreitagsliturgie vgl. die nota Gardellini bei Mühlbauer, Decreta authent. C. R. tom. II. p. 636 sqq.

[3] Uebrigens wird der Weihrauch hier nicht gesegnet, woraus man schließen möchte, daß er hier nicht als Oblation wie im Hochamt, wo er auch coram Exposito gesegnet wird, sondern lediglich als Symbol der Anbetung des auf dem Altare liegenden Leibes Christi in Betracht komme; jedenfalls sollte am Charfreitag im Oblationsgebet Incensum istud das benedictum fehlen, weil ja der Incens nicht gesegnet ist.

13. Die Secreten aus älterer Zeit beziehen sich unzweideutig auf die für die Consecration bestimmten Naturaloblationen, welche unter den verschiedensten Namen vorkommen und neben welchen öfters auch noch geistiger Opfer, z. B. preces, supplicationes, devotio etc., als Objecte der Darbringung Erwähnung geschieht. Unstreitig haben aber mehrere Secreten unseres Meßbuches nicht mehr Brod und Wein, sondern nur das sacramentale Opfer, welches in der Consecration gegenwärtig wird, im Auge; die betreffenden Meßformularien gehören indes meistens schon einer spätern Zeit an, wo die Naturoblationen seitens der Gläubigen bereits ganz oder nahezu aufgehört hatten; in manchen Secreten, die in der Regel gleichfalls spätern Datums sind, ist von Opfer oder Oblation überhaupt nicht die Rede, sondern wird einfachhin um eine bestimmte Gnade gefleht (vgl. z. B. fest. annunt. B. M. V.). Gleich den Collecten sind auch die Secreten für das Verständniß des Kirchenjahres zum öftern sehr belangreich, namentlich, um zu erkennen, welche specifische Fest- oder Tagesgnade bei der Opferfeier erlangt werden wolle, weshalb der Celebrans die Collecte allzeit mit voller Aufmerksamkeit und Sammlung, zu welcher ihn auch die Stille mahnt, beten soll. Wie die Secreta im Dominus vobiscum und Oremus laut (resp. cantando) eingeleitet wurde, so wird sie auch laut im Per omnia saecula saeculorum geschlossen und von der Gemeinde, in deren Namen sie der Celebrans als gottbestellter Mittler gesprochen hat, laut mit Amen geantwortet, hierdurch auch zugleich auf die Präfation übergeleitet.

Daß die in Rede stehende Oration den Namen Secreta (vereinzelt auch arcana) führe, weil sie schon frühe und fast überall still gesprochen wurde, ist einstimmige Ansicht schon der mittelalterlichen Liturgiker; die Meinung, unser Gebet heiße Secreta, weil es nach der Entlassung (secernere) der Katechumenen oder weil es nach Ausscheidung (secretio) der Naturaloblation für den Zweck der Consecration gesprochen wurde, konnte daher keinen Anklang finden.

Die am häufigsten in den Secreten wiederkehrenden Namen für die Naturaloblationen sind: *debitum* servitutis nostrae, *dona*, quibus Dei cumulamus altaria, *hostiae* populi, *munera* mit den näheren Bestimmungen: munera populi, munera altaribus proposita, munera oblata, munera Deo dicata, munera nostrae devotionis, laudes et munera, preces et munera; *oblationes* hostiarum, oblata libamina, plebis oblatio, oblationes, quas Deo offerimus, quod singuli obtulerunt ad majestatis Dei honorem (Dom. VII. p. Pent.); *sacrificia* praesentia, oblatum sacrificium, sacrificii munus oblatum; besonders deutlich redet von der Naturaloblation folgende Secreta: Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti (cf. Ps. 103, 14. 15), tuo quoque nomini munera jussisti dicanda, tribue quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium (sofern die von Gott erschaffenen Creaturen resp. Brod und Wein Genußobjecte sind) et aeternitatis efficiant sacramentum (sofern die Naturalobjecte in der Consecration in Christi Fleisch und Blut verwandelt werden). Als Beispiele von Secreten, in welchen ganz unzweideutig schon auf das in der Consecration gegenwärtig werdende Opfer Christi hinausgeschaut wird, nennen wir: fer. 5. p. Pascha, Dom. III. et IV. p. Pascha, Dom. infra Octav. ascensionis, Sabb. post Pent., Dom. VIII. IX. XV. XX. p. Pent., fest. exalt. s. Crucis, Ss. Cordis, Gregorii magni, Camilli de Lelliis; mehrere dieser Art finden sich auch unter den orationes diversae.

14. Nach der mystischen Deutung erblickte man im gesammten Oblationsact bald ein Nachbild des Mahles in Bethanien (Joh. 12, 1 ff.; die Incensation

der Oblaten speciell auf die wohlriechende Salbe der Maria gedeutet), bald ein Nachbild des Abendmahles, sofern dabei von den Jüngern Brod und Wein für die Consecration hergerichtet wurde. Im Stillgebet (Secreta) sah man einen Hinweis darauf, daß Jesus kurz vor dem Beginn seines Leidens (Canon) sich vor den Nachstellungen der Juden in die einsame, stille Wüste Ephraim zurückzog (Joh. 11, 54). Sicard sagt: Breviter et in summa concludimus, quodcunque celebratur in officio missae usque ad Secretam, respiciunt ad ea, quae de Christo leguntur et operibus ejus usque ad dominicam palmarum. — Nach der ausschließlichen Deutung aufs Leiden Christi wird das Offertorium auf die Geißelung und Dornenkrönung, das Lavabo auf die Händewaschung des Pilatus, das Orate fratres auf das Ecce homo und das Stillgebet auf das gedeutet, was der Heiland bei all dem Erwähnten still in seiner heiligsten Seele gelitten hat.

§ 29.

Die Präfation.

1. Beim letzten Abendmahle ging der Consecration, dem eigentlichen Opferacte Christi, Lobgesang, Dankgebet voraus, denn wenigstens ein Theil des sogen. großen Hallel, d. i. der Lob- oder Allelujapsalmen, nämlich 112—113, wurde vom Herrn und seinen Aposteln schon vor der Consecration von Brod und Wein gesungen; sehr erklärlich daher, daß auch bei der eucharistischen Opferfeier, die ja nur die erneuerte Abendmahlsfeier ist, seit ältester Zeit der Consecration Danksagung und Lobpreis vorausgeschickt wird, zumal man ja gerade durch Dankbarkeit für die bereits empfangenen Gnaden sich des Empfanges neuer Gnaden, hier des Empfanges der denkbar größten Gnade, würdig erweist, nämlich der gnadenvollen Herabkunft des verklärten, himmlischen Hohenpriesters auf den Altar, zu dem Zwecke, damit er sein Opfer ministerio sacerdotis unter uns und für uns der göttlichen Majestät darbiete und wir durch innigen Anschluß an dasselbe des reichsten Segens theilhaftig werden können (Bd. I. S. 233 ff.). Diese auf den Opferact Christi und resp. auf den ihn umschließenden Canon missae vorbereitende Danksagung und Lobpreisung führt wegen ihres vorbereitenden, einleitenden Charakters schon beim hl. Cyprian den Namen *Praefatio* (praefari = einleitend sprechen); Walafried Strabo (De eccl. observ. 22) nennt sie praefatio actionis (= canonis), Sicard (III. 6) bezeichnet sie als „sequentis canonis praelocutio et praeparatio".

a) In der Osternacht beim Paschahmahl sangen sicherlich schon zur Zeit Christi die Juden das aus den Psalmen 112—117 (latein. Zählung) bestehende Hallel (vgl. des nähern meinen Artikel über das Hallel im Kirchenlexikon. 2. Aufl. V. 1460—1462), und zwar in zwei Abtheilungen nämlich Psalm 112—113, 8 gleich, nachdem der zweite Becher eingeschenkt und vom Hausvater die Erklärung der eigenthümlichen Riten der Ostermahlzeit im Hinweis auf die Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens (Ps. 113, 1—8; daher der Name ägyptisches Hallel) gegeben war, Ps. 113, 9—117 sodann, nachdem der vierte Becher eingeschenkt worden, gegen den Schluß der Mahlzeit hin (ὑμνήσαντες ἐξῆλθον; Matth. 26, 30). Aus den evangelischen Berichten über das Abendmahl läßt sich bekanntlich nicht mit voller Sicherheit

erschließen, ob der Heiland Brod und Wein unmittelbar nacheinander, und zwar erst am Schlusse der Mahlzeit (μετὰ τὸ δειπνῆσαι; Luc. 22, 20; I Kor. 11, 25), oder ob er schon im Verlauf der Mahlzeit das Brod und dann erst später, am Schluß der Mahlzeit, den Wein entweder unmittelbar vor oder unmittelbar nach der Absingung des zweiten Theiles vom Hallel consecrirt habe; jedenfalls ging der Consecration sowohl des Brodes als des Weines der erste Theil des Hallel voraus und wurde sonach im Cönaculum die Consecration durch Lob- und Dankgebet eingeleitet[1]. Wer möchte nun daran zweifeln, daß auch die Apostel, wenn sie gemäß Christi Auftrag (Luc. 22, 19) das Abendmahl feierten (Apg. 2, 46; 20, 7), dabei nach Christi Vorbild der Consecration des Brodes und Weines ein Dank- und Lobgebet vorausgeschickt haben? Selbstverständlich bestand dieses nicht mehr (wenigstens nicht ausschließlich) im jüdischen Hallel, sondern hatte einen specifisch christlichen Inhalt, war sicherlich auch Dank für die vollbrachte Erlösung, für das gesammte Heil in Christo, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß es sich formell irgendwie an das jüdische Hallel angeschlossen habe, wenn auch nicht so enge, wie z. B. Bickell (in „Messe und Pascha") vermuthet. Mit Bezugnahme auf mehrere neutestamentliche Stellen kommt Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte S. 33) zu dem Resultate, die Danksagung, welche der Consecration vorausging, habe in der apostolischen Zeit bestanden aus dem „lobenden Dank für die Schöpfung, für die Vorbereitung auf die Erlösung und für diese selbst". Aus Justin dem Martyrer (Apol. I. 65. 67) ergibt sich unzweifelhaft, das ausgedehnte Dankgebet, welches nach ihm auf das Offertorium folgte und welches der προεστὼς (Bischof) sprach, habe sich auf die Schöpfung und Erlösung bezogen, und im unmittelbaren Anschluß an dasselbe seien die vom Volk mit Amen beantworteten Consecrationsworte gesprochen worden; diese bildeten den Schluß und Höhepunkt des Dankgebetes, weshalb Justin das Consecrirte als τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, auch kurzweg als εὐχαριστία (Apol. I. 66) bezeichnet, als Speise, über welche das in die Consecration auslaufende Dankgebet gesprochen worden ist; εὐχαριστεῖν ist ihm soviel als consecriren (= opfern; apostol. Constit. II. 67), über Brod und Wein das Danksagungsgebet und als Hauptbestandtheil desselben die Einsetzungsworte sprechen; so erklärt sich die uralte Bezeichnung sowohl der gesammten Abendmahlsfeier als speciell der Abendmahlsspeise als εὐχαριστία (vgl. oben S. 4); man consecrirte unter Danksagung und bot das Consecrirte Gott als Dankopfer dar (vgl. die sogen. Anamnese in der gleich zu erwähnenden Liturgie der apostol. Constitutionen).

b) Die umfangreichste von den aus alter Zeit ihrem ganzen Wortlaut nach auf uns gekommenen Präfationen ist die in der sogen. clementinischen Liturgie im 8. Buch Kap. 12 der apostol. Constitutionen (Bibl. der Kirchenväter S. 275—282). Beim Beginn derselben bezeichnet sich der celebrirende Bischof mit dem Kreuzeszeichen auf die Stirne und spricht: „Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen"

[1] Manche Erklärer deuten das εὐχαριστήσας bei Luc. 22, 17. 19 und I Kor. 11, 24 auf das Hallel; doch dürfte unter dem Dank- und Segensspruch (εὐχαριστία, εὐλογία), welchen der Heiland vor der Consecration speciell über Brod und Wein sprach, eine kürzere, der jüdischen Beracha ähnliche Lobpreisung und Segnung, aber von specifisch christlichem Inhalt zu verstehen sein. In der neu aufgefundenen Doctrina duodecim apostolorum (IX. 2. 3) steht eine kurze Danksagung, die über den Kelch, und eine solche, die über das Brod (περὶ τοῦ κλάσματος), aber, wie es scheint, erst nach deren Consecration gesprochen wurde. Eine längere Danksagung ist dort X, 1 sqq. nach Empfang der Communion vorgeschrieben, in der es unter anderm heißt: Tu Domine omnipotens *creasti omnia* propter nomen tuum, et cibum potumque dedisti hominibus ad fruendum, ut tibi gratias agant, nobis autem largitus es spiritualem cibum et potum et vitam aeternam per puerum tuum (Jesum).

(II Kor. 13, 13), worauf alle einstimmig antworten: „Und mit deinem Geiste." Dann fährt der Bischof fort: „Himmelwärts den Geist" (ἄνω τὸν νοῦν), Antwort: „Wir haben ihn beim Herrn" (ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον); Bischof: „Lasset uns Dank sagen (εὐχαριστῶμεν) dem Herrn", Antwort: „Es ist würdig und gerecht" (ἄξιον καὶ δίκαιον); dann fährt der Bischof fort: „Wahrlich es ist würdig und gerecht, vor allen zu preisen Dich, den wahrhaft seienden Gott, den vor allem Gewordenen Seienden", und preist nun eingehend Gott als das absolute Wesen, welches vor aller Zeit den Logos aus sich gezeugt und durch ihn die Creaturen ins Dasein gerufen habe, die Engel, deren Chöre einzeln aufgezählt werden, dann die sichtbare Welt, Gestirne, Meer, Pflanzen, Thiere, den Menschen, wovon im Dankgebet des einzelnen die Rede ist; ferner davon, daß Gott den Menschen mit unsterblicher Seele ausstattete, in das Paradies ihn versetzte, aus welchem er ihn aber infolge seines Ungehorsams verstieß, ihm aber alsbald einen Erlöser verheißen hat, auf welchen die alttestamentliche Oekonomie (des Abel, Kain, Henoch, Noe, Melchisedech, Abraham, Moses, Josue und ihrer Thaten geschieht mitunter eingehende Erwähnung) vorzubereiten hatte. Nachdem noch die Besitznahme von Kanaan erwähnt ist, wird fortgefahren: „für all das sei dir, allmächtiger Gott, Lob gesagt", und dann sofort auf das sogen. Trisagion übergegangen, welches lautet: „Dich beten an die unzähligen Schaaren der Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Fürstenthümer, Mächte, Gewalten, Heere, Aeonen, die Cherubim und sechsgeflügelten Seraphim; mit zweien (der Flügel) die Füße verhüllend, mit zweien aber das Haupt, fliegen sie mit zweien (Js. 6, 2. 3) und rufen zumal mit tausendmal tausend Erzengeln und myriadenmal Myriaden Engeln unablässig und ohne Unterbrechung der Stimme (und nun stimmt alles Volk mit dem Bischof ein): Heilig, heilig, heilig, Herr Sabaoth; voll ist der Himmel und die Erde deines Ruhmes, gelobt in Ewigkeit! Amen!" Durch das Trisagion vom ersten Theile getrennt folgt nun der zweite Theil der Präfation, indem der Bischof fortfährt: „Denn wahrhaft heilig bist Du und allheilig, der Höchste und Allerhöchste in Ewigkeit. Heilig ist auch Dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott Jesus Christus", von dem nun weiter lobpreisend gesagt wird, daß er schon vor seinem Erscheinen in der Welt erlöserisch unter Heiden (im Naturgesetz) und Juden thätig war, daß er dann aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm, gnadenvoll auf Erden wandelte, zuletzt von seinen Feinden gekreuzigt und begraben wurde, am dritten Tage von den Todten erstand und am 40. in den Himmel aufgenommen wurde, wo er zur Rechten des Vaters sitzt. Im Anschluß daran fährt der Bischof, auf die Consecration überleitend, wörtlich also fort: „Eingedenk nun dessen, was er für uns erduldet, sagen wir Dir Dank, allmächtiger Gott, nicht wie wir sollten, sondern wie wir können, und erfüllen so seine Anordnung. In der Nacht nämlich, in welcher er überliefert wurde, nachdem er Brod in seine heiligen, schuldlosen Hände genommen, zu Dir, seinem Gott und Vater, aufgeschaut und es gebrochen hatte, gab er es seinen Schülern und sprach: Dieses ist das Geheimniß des Neuen Bundes, nehmet von ihm, esset, das ist mein Leib, der für viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Auf gleiche Weise, nachdem er den Kelch mit Wein und Wasser gemischt und geheiligt hatte, gab er ihnen denselben, sprechend: Trinket aus ihm alle, das ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden; thuet dieses zu meinem Andenken; denn so oft ihr esset dieses Brod und trinket diesen Kelch, verkündet ihr meinen Tod, bis ich (wieder) komme." Hiermit war im engsten Anschluß an das Dankgebet die Consecration vollzogen, und es folgte nun die unserem Unde et memores entsprechende Anamnese, in welcher das Consecrirte gleichfalls unter Danksagung, sohin zunächst als Dankopfer, Gott dargeboten und um gnädige Annahme desselben gefleht wird. Angesichts dieser Liturgie, in welcher das in der Consecration sich vollziehende Opfer Christi ganz von Dankgebet

getragen und umschlossen ist, begreift man unschwer die Bezeichnung dieses Opfers als εὐχαριστία, als eucharistisches Opfer.

Die einleitende Gnadenanwünschung, die Aufforderung, Herz und Sinn zu erheben u. s. w., kehrt, wie sie in der clementinischen Liturgie steht, in den übrigen griechischen Liturgien wieder; auch die Danksagung selber hat in denselben der Hauptsache nach den gleichen Typus, wie die in der clementinischen Liturgie, nur ist sie, namentlich in der Liturgie des hl. Jakobus und des hl. Basilius, ungleich kürzer; in der Marcusliturgie sind zwischen Danksagung und Consecration bereits ausgedehnte Fürbitten für Lebende und Verstorbene eingeschoben.

c) Während Griechen und Orientalen bis zur Stunde Jahr aus und ein dieselbe Präfation haben, entstanden im Abendlande (ob auf Grundlage der clementinischen Liturgie, welche nach Probst, Bickell, Grisar auch im Abendlande bis ins 4. Jahrhundert im ausschließlichen Gebrauch gewesen sein soll, lassen wir dahingestellt) unter dem Einfluß einer lebensvollen, reichen Entwicklung des Kirchenjahres zahlreiche Präfationen, die im Vergleich mit der clementinischen in der Regel sehr kurz und rücksichtlich des specifischen Inhaltes ihrer Lobpreisung zumeist durch die Idee der Tages- oder Festfeier bestimmt sind; an den Festen der Heiligen bildet gewöhnlich die vita des betreffenden Heiligen, das Große, was Gott an ihm und durch ihn gethan hat, den Gegenstand des Dankens und Lobpreisens, häufig in Verbindung mit einer entsprechenden Bitte. Das (fälschlich) dem Papste Leo I. beigelegte Sacramentarium Leonianum enthält, obschon es nicht vollständig erhalten ist, 267 Präfationen, das Gelasianum (edit. Murator.) 54, das Gregorianum (edit. Murator.) in seinem echten Theil allerdings nur 10 [1], aber in seinem Appendix, der im frühern Mittelalter, aus welchem die betreffenden Codices stammen, jedenfalls auch in liturgischem Gebrauch stand, noch weit über 100; im Missale gothicum (8. Jahrhundert) und im Missale gallicanum (7. Jahrhundert) [2], desgleichen im Leofric-Missale (aus England, 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts), hat sogar jede Messe ihre eigene Präfation (immolatio, contestatio) [3], was in der mozarabischen und ambrosianischen Liturgie noch bis zur Stunde der Fall ist. Der ins kirchliche Rechtsbuch (De consecr. II. c. 71) aufgenommene Brief Papst Pelagius' II. († 590), gemäß welchem dieser Papst unter Berufung auf die Tradition der römischen Kirche auch für Deutschland und Gallien vorgeschrieben hätte, im ganzen nur neun Präfationen (Pasch., Ascens., Pent., Nativ., Epiph., Apost., Trinit., de Cruce, Jejun.) zu gebrauchen, ist entschieden unecht; auch der Nachfolger Pelagius' II., Papst Gregor der Große, scheint in Beziehung auf die Zahl der Präfationen noch keine allgemein bindende Vorschrift gegeben zu haben; denn sonst ließe sich nicht erklären, daß man auch da, wo man längst römischen Ritus hatte, noch bis ins 11. und 12. Jahr-

---

[1] Von diesen stehen zwei nicht mehr im römischen Missale, die eine in honorem S. Andreae, die andere in honorem S. Anastasiae (in nocte nativitatis Domini).

[2] Ueber diese beiden Sacramentarien vgl. des nähern Probst, im Katholik, Jahrg. 1886, I. S. 254 f. und 527 ff.; und über die spanische Liturgie dessen gelehrte Abhandlung in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift. Jahrg. 1888. S. 1 ff.

[3] Die Bezeichnung der Präfation als *Contestatio* charakterisirt dieselbe als ein lautes, vor Erde und Himmel (*con*testari) abgelegtes Zeugniß von der Größe und Güte Gottes; die Benennung als *Immolatio* läßt das Dankgebet als Lobopfer erscheinen, oder sie kommt daher, weil im engsten Zusammenhang mit derselben, quasi als Bestandtheil derselben, die Consecration, die sacramentale Opferschlachtung, sich vollzog. — In der Consecration neigt sich das himmlische Allerheiligste geheimnißvoll über den Altar; sofern nun in der Präfation Priester und Volk ihr Lobopfer in dieses Allerheiligste hineintragen und es gemeinsam mit den unsichtbar gegenwärtigen Engeln Gott darbringen, ist die Bezeichnung der Präfation als *Illatio* (Hineintragen) in der mozarabischen Liturgie gewiß passend (vgl. oben § 7. S. 45).

hundert an den zahlreichen althergebrachten Präfationen hätte festhalten können. Noch im Jahre 1175 mußte eine Synode von London verordnen, daß man nur zehn Präfationen in den sacer catalogus (Sacramentar resp. Missale) aufnehme, nämlich die im erwähnten Briefe Pelagius' II. aufgezählten neun und dazu noch als zehnte die Präfation de beata Maria virgine, welche zuerst auf der Synode von Piacenza (1095) behufs Erflehung der Fürbitte Mariens für den bevorstehenden ersten Kreuzzug von Papst Urban II. soll eingeführt worden sein. Noch Durand redet nur von diesen zehn Präfationen, woraus aber nicht folgt, daß man damals die jetzt sogen. *praefatio communis* nicht gehabt habe, deren schon Sicard erwähnt mit den Worten: Est etiam undecima, scilicet quotidiana, cui quidem interseruntur aliae post *aequum et salutare*, aliae post *aeterne Deus*, aliae post *Dominum nostrum*. Diese Präfation steht im Gelasianum (edit. Muratori)[1] und im Gregorianum unmittelbar vor dem Canon, scheint als zu demselben gehörig betrachtet[2] und darum nicht eigens gezählt worden zu sein, wie die übrigen Präfationen, welche im Context des Sacramentars je am treffenden Ort stehen und einen specifischen Inhalt haben, der bei einigen derselben (Praef. Quadrag., de Cruce, de B. M. V.) bloß in den allgemein gehaltenen Text der Praefatio communis eingeschaltet wurde, welch letztere man eben deshalb mehr als allgemeines Präfationsschema denn als eigene Präfation betrachtete und im Unterschied von den Präfationen mit specifischem Danksagungsobject als praefatio *communis*, d. i. als passend für die verschiedensten Anlässe bezeichnete, eine Bezeichnung, der wir in den Generalrubriken des officiellen römischen Meßbuches (tit. 12) begegnen, während sie noch in den gedruckten Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts regelmäßig *quotidiana* hieß, weil sie am öftesten, ja fast täglich gebraucht wurde, nämlich an allen Ferien, welche damals noch sehr zahlreich waren (except. temp. Quadrag. et Paschal.), auch an den Sonntagen von Advent bis Quadragesima, an den meisten Heiligenfesten und in den Requiemsmessen. Seit Ende des 12. Jahrhunderts scheint man sich im römischen Ritus fast überall nur noch der elf Präfationen unseres jetzigen römischen Missale bedient zu haben.

2. In der Consecration neigt sich geheimnißvoll der Himmel zur Erde, und mit dem verklärten Gottmenschen kommen die himmlischen Heerschaaren, welche unsichtbar den Altar umgeben. Um dem in der Wandlung auf den Altar herabkommenden Erlöser schon in Begeisterung (im Sanctus und Benedictus) entgegenjubeln und, wenn er gegenwärtig geworden ist, in Ehrfurcht und inbrünstiger Liebe vor ihm stehen und an ihn sich hingeben zu können, ist eine gehobene Seelenstimmung erforderlich, und in diese zu versetzen, ist ein Hauptzweck der Präfation als des feierlichen Dankgebetes; denn ein dankerfülltes Herz zieht es fast unwiderstehlich und ungetheilt zu dem hin, welchem es sich zu Dank verpflichtet fühlt. Soll aber das Dankgebet den bezeichneten Zweck sicher erreichen helfen, soll es uns, wie Cyrill von Jerusalem (5. myst. Katech. n. 7) will, „heiligen" für die hehre Opferfeier, so muß es in voller Geistessammlung aus zu Gott erhobenem Herzen gesprochen werden; um es aber so zu verrichten, um in der Stunde des Gebetes

[1] Im Gelasianum des Stowe-Missale (9. Jahrhundert) ist die Präfation unmittelbar vor dem Canon viel länger und specifischer; welche dieser beiden Gestalten, die bei Muratori oder die im Stowe-Missale, die ursprünglich gelasianische sei, bleibt ungewiß.

[2] In manchen alten Handschriften steht die Ueberschrift „incipit canon actionis" unmittelbar vor unserer Präfation, woraus ersichtlich, daß man sie als Bestandtheil des Canon betrachtete; vgl. Georgi l. c. III. p. XLVIII; Leofric-Missal p. 60.

das Herz von der Welt losschälen und ganz zum Himmel erheben zu können, ist Gottes Gnadenbeistand nothwendig, den sich Celebrans und Volk im einleitenden *Dominus vobiscum*, Et cum spiritu tuo anwünschen, worauf dann die ausdrückliche Mahnung folgt, das Herz zu erheben (Sursum corda) und sofort mit der Danksagung zu beginnen (gratias agamus etc.). Der gehobenen Stimmung entspricht auch eine gehobene, reiche Sangesmelodie, wie sie den Präfationen bald in höherem (praefatio solemnis), bald in geringerem (praefatio communis) Grade eigen ist (vgl. Ambros, Geschichte der Kirchenmusik. 2. Aufl. Bd. I. S. 456), und wenn nicht gesungen wird, muß der Priester die Präfation wenigstens mit lauter Stimme (alta voce; Bd. I. S. 430) sprechen; Sinnbild und Ausdruck der gehobenen Stimmung ist auch das Erheben der Hände beim Sursum corda und während der ganzen Präfation (Bd. I. S. 608 f.); nur im Gratias agamus Domino *Deo* nostro werden bei dem Worte Deo, mit welchem naturgemäß die inclinatio capitis magna als Zeichen der Anbetung verbunden ist, die Hände momentan gefaltet, um so die innere Anbetung auch nach außen kundzugeben (Bd. I. S. 602).

a) Wünschten sich Priester und Volk schon für das Beten der Collecte im Dominus vobiscum etc. (vgl. Bd. I. S. 504) gegenseitig Gottes Gnadenbeistand, so geschieht das gewiß mit um so mehr Grund für das hochwichtige, nur mit Gottes Gnade würdig zu verrichtende Dankgebet, welches der Celebrans als Repräsentant des Volkes und dieses in geistigem Anschluß an ihn verrichtet. In der Liturgie der apostol. Constitutionen (und in anderen griechischen Liturgien, z. B. in der des Jakobus, Chrysostomus) beginnt der Bischof das Dankgebet, eben weil es so wichtig ist, mit Selbstbekreuzung und wünscht sofort den Gläubigen Gottes helfende Gnade nicht durch das einfache „Der Herr sei mit euch", sondern mit dem vollern paulinischen Segenswunsche: „Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!" worauf das Volk ihm entgegen wünscht, daß die belebende Gnade des Dreieinigen auch mit seinem in der Ordination empfangenen πνεῦμα (Bd. I. S. 508 f.) sein und ihn kräftigen möge, als Mittler das so wichtige Dankgebet würdig und wirksam zu sprechen. Als einleitend zur Präfation begegnet uns der Ruf des Celebrans: Sursum corda, mit der zugehörigen Antwort des Volkes [1]: Habemus ad Dominum, schon bei Cyprian (De orat. dom. c. 31), desgleichen in den alten griechischen Liturgien, in welchen sich an ihn sofort die Aufforderung, „lasset uns dem Herrn [2] danksagen", mit der noch jetzt gebräuchlichen Antwort anreiht, die auch schon bei Augustin [3] und von da an in sämmtlichen Liturgien des Abendlandes auf das Sursum corda folgen. Hören wir über diese Zurufe den hl. Cyrill von Jerusalem, welcher in seiner Meßerklärung für die Neugetauften sagt: „Hierauf (nach dem Friedenskuß) ruft der opfernde Priester laut: Aufwärts die Herzen; denn wahrlich muß man in

[1] Daß schon in ältester Zeit dem Celebrans auf seine zur Präfation einleitenden Rufe das Volk antwortete, ist gewiß; wenn es in Rom nach Angabe der ältesten röm. Ordines die Regionar-Subdiakonen thaten, so geschah es jedenfalls im Namen des Volkes, als dessen Stellvertreter, wie anderwärts, so auch in Rom nachmals der Chor erscheint (Innoc. III. l. c. c. 61).

[2] In den griechischen Liturgien nur „dem Herrn", schon bei Augustin mit dem Zusatz „Deo nostro".

[3] Vgl. den Nachweis in *Georgi,* De liturg. rom. Pontif. tom. III. p. 4 sqq., und Probst, im Katholik, Jahrg. 1881, I. S. 465 ff.

jener hehrsten Stunde (der des Dankgebetes und der Consecration) das Herz aufwärts zu Gott gerichtet haben und nicht abwärts zu der Erde und den irdischen Geschäften. Mit allem Nachdrucke also befiehlt der Opferpriester, in jener Stunde alle Sorgen dieses Lebens, alle häuslichen Bekümmernisse fahren zu lassen und das Herz auf den menschenfreundlichen Gott im Himmel gerichtet zu halten. Dann antwortet ihr: Wir haben sie zum Herrn erhoben, indem ihr jenem Befehle durch dieses euer Bekenntniß beistimmet. Keiner sei also in der Art anwesend, daß er zwar mit dem Munde sage: wir haben sie zum Herrn erhoben, in seinen Gedanken aber den Geist bei den Sorgen dieses Lebens habe. An Gott muß man zwar allzeit denken; wenn aber dies wegen der menschlichen Schwäche (wenigstens actu) unmöglich ist, so muß man dies ganz besonders in jener hehren Stunde sich angelegen sein lassen. Dann spricht der Priester: Laßt uns dem Herrn danksagen! denn wir haben wirklich Ursache, Dank zu sagen dafür, daß er uns, obwohl wir unwürdig sind, zu einer so großen Gnade berufen, daß er uns, die wir Feinde waren, mit sich (in der heiligen Taufe) ausgesöhnt, daß er uns des Geistes der Kindschaft gewürdigt hat. Dann saget ihr: Es ist würdig und gerecht; denn indem wir Dank sagen, thun wir ein würdiges (ἄξιον) und gerechtes (δίκαιον) Werk; er aber hat, indem er nicht that, was gerecht, sondern über die Gerechtigkeit erhaben war, uns Gutes gethan und so großer Güte uns gewürdigt" (5. mystagogische Katechese 4—5). Hier wird als Gegenstand des Dankes speciell die Erlösung in Christo betont; aber auch schon als Schöpfer verdient es Gott oder ist er es würdig, daß man lobpreisend ihm danke, und erscheint daher in jedem Betracht das Danken von unserer Seite als ein opus „vere dignum"; wir sind aber solches Loben und Danken Gott auch geradezu *titulo strictae justitiae* schuldig, da wir ganz und gar von ihm abhängig, seine Knechte sind und dazu noch unnütze Knechte, die es verdient hätten, bestraft und verworfen zu werden.

Im Hinblick auf Cyrills dringliche Mahnung, in dieser „hehrsten Stunde" das Herz ganz zum Himmel erhoben zu halten, muß sich besonders uns Priestern der Wunsch aufdrängen, daß es mit Gottes Gnade uns jederzeit gelingen möge, besonders während der Präfation und des nachfolgenden Canon, den dreieinigen Gott und den verherrlichten Gottmenschen, umgeben von den himmlischen Heerschaaren, recht lebhaft vor dem Auge der Seele zu behalten, uns so recht unmittelbar in deren ehrfurchtgebietender und zugleich beseligender Nähe zu fühlen!

3. Anknüpfend an die Antwort, welche das Volk auf das Gratias agamus etc. gegeben, fährt der Priester, indem er nunmehr direct an Gott (tibi)[1] sich wendet, somit factisch das Danksagen schon beginnt, also fort: vere dignum et justum est, aequum et salutare, d. h.: ja wahrlich, es ist würdig und gerecht, aber es ist nicht bloß durch die stricte Gerechtigkeit, sondern im Hinblick auf all das natürlich und übernatürlich Gute, so wir dir, o Gott, verdanken, auch schon durch die einfache, im Naturgesetz begründete Billigkeit (aequum) gefordert, daß wir dir danken; es ist gefordert sodann auch aus dem Grunde, weil solches Danksagen segenbringend, heilsam (salutare) ist, sofern nämlich schon die Bethätigung der Dankbarkeit an sich den Menschen innerlich zu Gott erhebt und heiliget, und sofern dann Gott denen, so ihm dankbar sind, auch neue Gnaden in um so reicherem Maße spendet. Unausgesetzt wie die Engel (qui non cessant

---

[1] Gleich den meisten liturgischen Orationen sind auch die Präfationen, mit Ausnahme einer einzigen (de apostolis), direct an Gott den Vater, als das principium Trinitatis, gerichtet (Bd. I. S. 279).

clamare) und an jeglichem Orte, wo er weilet (ubique), sollte auch der Christ Gott danken, was ihm freilich nicht actu, sondern nur intentione möglich ist, in der Art nämlich, daß er die gute Meinung macht und festhält, durch all sein Thun, Lassen und Leiden Gott zu verherrlichen und ihm sich dankbar zu erweisen. Ein specieller Grund für die Verpflichtung zur Dankbarkeit, wie ein solcher in anderen Präfationen zum Ausdruck kommt, ist in der *Praefatio communis,* die wir hier zunächst erklären, nicht angeführt [1], wohl aber enthält sie eine allgemeine Grundangabe in den drei Prädikaten Gottes: Domine *sancte,* Pater *omnipotens, aeterne* Deus. Gott ist absolut heilig und hat von seiner Heiligkeit, die göttliche Liebe und göttliches Leben ist [2], in der Rechtfertigung auch uns, die wir dem heiligsten Opfer anwohnen dürfen, in höchst realer Weise mitgetheilt (Röm. 5, 5; Ephes. 2, 5 f.; I Petr. 1, 4; vgl. Bd. I. S. 300); als der Allmächtige sodann hat uns Gott nicht bloß erschaffen, erhält er uns nicht nur und überhäuft er uns mit natürlichen Gütern, sondern er ist in Christo durch die Mittheilung des Heiligen Geistes in geheimnißvoller Weise unser Vater (*pater* omnipotens) geworden, zu dem wir mit Kindeszuversicht Abba rufen dürfen (Röm. 8, 14—17). All das hat er gethan, so tief hat er sich zu uns armseligen Geschöpfen herabgelassen, obschon er unser nicht bedarf, da er ja aus sich das Sein hat, ewig ist im absoluten Sinn des Wortes (*aeterne* Deus), aber auch uns, wie an seiner Heiligkeit, so an seiner Ewigkeit will theilnehmen lassen im ewig seligen Leben. Für diese erhabenen Güter nun dankt man am füglichsten bei der Feier des heiligsten Opfers, in welchem die Quelle der Heiligkeit, der Gotteskindschaft und der Theilnahme an Gottes Ewigkeit für die Menschheit fortsprudelt bis ans Ende der Tage; und damit dieser Dank sicher gottgefällig sei, legen wir ihn in die Hände unseres Mittlers, danken wir für all das Angedeutete „*Per Christum Dominum nostrum*", durch Christus, unsern im Himmel erhöhten Hohenpriester (Hebr. 8, 1—3), welchem als dem verklärten Gottmenschen die gesammte Creatur, auch die Engelwelt, unterworfen ist (Ephes. 1, 22; Kol. 2, 10; I Petr. 3, 22). Weil Christo unterworfen, der auch für sie Mittler ist (freilich in anderem Sinne, als für die Menschen), bringen selbst die Engel aller Rangordnungen dem majestätischen Gotte ihren Dank und ihre Anbetung durch Christus dar (per quem etc.); durch ihn lobpreisen Gott die Engel im engern Sinne (laudant angeli), das sind die reinen Geister der untersten Rangstufe; durch ihn weihen ihm in tiefster Demuth (adorant) die Herrschaften, sodann unter ehrfurchtsvollem Zittern und Schauern (tremunt) die Mächte ihre Anbetung; der gesammte Himmel (coeli), d. i. alle Bewohner des Himmels, auch die in der Engel-

---

[1] Gleichwohl wird der Celebrans die Worte von vere dignum bis zu Per Christum etc. nicht als bloße Erklärung, Gott verdiene als der Heilige, Allmächtige und Ewige unsern Dank, betrachten und sprechen, sondern wird, während er diese Worte spricht, in seinem Innern Gott wirklich danken und den in der praefatio communis allgemein gehaltenen Dank selber specialisiren, wird z. B., wenn er diese Präfation an einem Heiligenfest betet, Gott für die Liebe, Vatergüte u. s. w. danken, welche er dem Heiligen und durch ihn auch anderen erwiesen hat, in der Requiemsmesse für alle dem Verstorbenen erwiesene Huld.

[2] Ueber das Wesen der Heiligkeit Gottes vgl. Scheeben, Dogmatik § 104.

hierarchie hoch stehenden Kräfte (virtutes) und die zu höchst stehenden, überaus seligen (beata; neutrum, weil Seraphim indeclinabel) Seraphim, verherrlichen Gott in gemeinsamem Jubelchor (socia exsultatione). Dieses Lobpreisen und Danken von seiten der englischen Heerschaaren ist wie ein ununterbrochenes (non cessant clamare), so auch ein vollkommenes, Gott sicher wohlgefälliges; der Celebrans aber und die von ihm vertretenen und an ihn sich anschließenden Gläubigen sind sich bewußt, daß ihr Lobpreisen und Danksagen, welches sie eben jetzt in der Präfation vollziehen, unvollkommen sei; darum bitten sie Gott, er möge gnädigst gestatten (jubeas), daß ihre schwachen Dank- und Jubelstimmen mit denen der Engelschaaren sich vereinigen (admitti), und daß sie jetzt in demüthigem Lobpreis (supplex confessio) mit den Engeln das dreimal Heilig singen, womit sie allsogleich beginnen wollen und sollen, weshalb es nicht löblich ist, zwischen die Präfation und das Sanctus, welches ja erst den eigentlichen Schluß der Präfation bildet, noch Orgelspiel einzuschalten. Weil das Sanctus den Schluß der Präfation bildet, sollte es mit dieser in seiner Melodirung zusammenstimmen.

Auf Schrift und Tradition sich stützend unterscheidet man bekanntlich neun Chöre der Engel in drei sogen. Hierarchien; die oberste Hierarchie bilden in absteigender Ordnung die Seraphim, Cherubim und Throne; die zweite Hierarchie die Herrschaften (dominationes; Ps. 102, 20), Kräfte (virtutes) und Mächte (potestates); die dritte Hierarchie die Fürstenthümer (principatus), Erzengel und die Engel im engern Sinne. In den verschiedenen Präfationen unseres Meßbuches werden im ganzen acht dieser Chöre einzeln genannt; wo nur vier ausdrücklich erwähnt sind, werden die übrigen unter den Begriff omnis militia coelestis exercitus, d. i. „gesammte Streiterschaar (wider den Satan und seine Engel; Offenb. 12, 7) des himmlischen Heeres" (Luc. 2, 13), zusammengefaßt, oder es wird, ohne weitere Nennung einzelner Hierarchien, die ganze Engelwelt bezeichnet als supernae virtutes atque angelicae potestates.

4. Das Trisagion, welches auch den Namen hymnus seraphicus (weil nach Is. 6, 2 zunächst von Seraphim am Throne Gottes gesungen) und hymnus angelicus (weil auch allen Engeln in den Mund gelegt) und hymnus gloriae führt, begegnet uns in allen Liturgien des Orients und Occidents in der Präfation und steht gewöhnlich am Schluß derselben, zu dem Zwecke, damit Priester und Volk ihre Danksagung mit dem englischen Lobpreis vereinigen und in ihm können culminiren lassen. Nach dem Liber pontif. hätte Sixtus I. das dreimal Heilig in die Liturgie eingeführt und zugleich verordnet, daß es vom gesammten Volke zugleich mit dem Priester gesungen werde, was noch im frühern Mittelalter vielfach geschah; in Rom aber sangen es schon nach den ältesten Ordines nur die Subdiakonen vor dem Altare[1], seit dem 12. Jahrhundert aber, wie jetzt überall, die Chorsänger (vgl. die Belege bei Georgi l. c. tom. III. p. 12 sqq.). Weil das Sanctus in der ehrfurchtgebietenden Gemeinschaft der Engel und zwar vor jener anbetungswürdigen Majestät gesungen resp. gebetet wird, welche Is. 6, 1 ff. und Offenb. 4, 8 als unendlich erhaben und anbetungswürdig schildern, so ist es

[1] Dermalen müssen es in der feierlichen Messe der Subdiakon und Diakon, sowie der Presbyter assistens, auf dem Altare zur Seite des Celebrans stehend, mit diesem beten.

in gebeugter Stellung (mediocri corporis inclinatione) und mit zum Gebet gefalteten Händen zu sprechen (vgl. Bd. I. S. 602); erst wenn man im Benedictus qui venit dem in der Wandlung auf den Altar herniederkommenden Erlöser entgegen zu jubeln beginnt, richtet man sich wieder auf und bezeichnet sich mit dem Kreuzeszeichen, weil die Jubelworte dem Evangelium, dem Wort vom Kreuze (I Kor. 1, 18; 2, 2), entnommen sind, wohl auch um anzudeuten, Christus komme auf den Altar, um das Kreuzesopfer geheimnißvoll zu erneuern, und endlich, um durch die allzeit wirksame Kreuzeszeichnung für die nachfolgende sacramentale Opferhandlung Gottes Gnade schon bei deren Beginn auf sich herabzuziehen (vgl. Bd. I. S. 642—643).

In der Grundstelle bei Isaias lautet das Trisagion: Heilig, heilig, heilig ist Jehovah der Heerschaaren (צְבָאוֹת = Engel; LXX Σαβαώθ), voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit (כָּבוֹד). Während die griechischen Liturgien nach dem Urtext und der Septuaginta „Herr der Heerschaaren" oder „Herr Sabaoth" ohne den Zusatz „Gott" zu Herr lesen, hat schon das Gelasianum und haben alle abendländischen Liturgien Dominus *Deus* Sabaoth; statt „ganze Erde" haben die griechischen und lateinischen Liturgien „*coeli* et terra". Darin, daß die Engel das Sanctus (קָדוֹשׁ) dreimal singen, sieht man mit Recht schon durch Isaias angedeutet, daß der majestätische Gott, welchem der Preisgesang gilt, wiewohl wesentlich einer, doch dreifach sei in den Personen. Daß von den verschiedenen Eigenschaften Gottes gerade die Heiligkeit und sie allein Gegenstand des Lobpreisgesanges der Engel ist, hat seinen Grund wohl darin, daß die Engel[1] und Menschen durch die heiligmachende Gnade, welche wesenhafte Theilnahme an Gottes Heiligkeit ist, über ihre Natur hinausgehoben, vergöttlicht werden und eben darin den Quell wahren Friedens und seligen Genießens besitzen. Sehr zutreffend erklärt Scheeben die Einwirkung Gottes auf die Creatur (Engel und Menschen) durch seine Heiligkeit als „die geschaffene Natur auf die Stufe der göttlichen erhebend und darum die höchste Aehnlichkeit und die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen verleihend" (Dogm. Bd. I. S. 737)[2]. Bei der Glorie Gottes, von welcher die Erde voll ist, wird man daher, ohne seine Glorie in der Schöpfung auszuschließen, zumeist an die Glorie zu denken haben, mit welcher er sich auf Erden im Heilswirken, das Ausfluß seiner Heiligkeit ist, umgeben hat, also an die Glorie, in welcher er in den Heiligen des Alten und besonders in denen des Neuen Bundes, an die Glorie, in welcher er in jeder geheiligten Seele leuchtet. Die Glorie, welche den Himmel erfüllt, ist die Glorie der Engel und der verklärten Heiligen; „in splendoribus angelorum et sanctorum" leuchtet die Glorie des dreimal heiligen Gottes, des Vaters, des Logos und resp. des Gottmenschen, welcher die gratia sanctificans für die

[1] Daß auch die Engel gleich bei ihrer Erschaffung ultra debitum naturae mit der Erhebungsgnade, oder mit der gratia sanctificans ausgestattet wurden, kann als ausgemacht gelten; vgl. Oswald, Angelologie. 1. Aufl. S. 82 ff.

[2] Welch außerordentlichen Eindruck das ausschließliche Betonen der Heiligkeit Gottes im Preisgesang der Seraphim auf den Propheten Isaias gemacht habe, ersieht man daraus, daß er in seinen Prophetien Gott 29mal den „Heiligen Israels" nennt, während diese Bezeichnung in den anderen alttestamentlichen Büchern nur sehr selten vorkommt (dreimal in den Psalmen, zweimal bei Jeremias).

Menschen verdient hat, sowie des Heiligen Geistes. Nach Verschiedenheit der Tagesfeier und resp. der Präfation wird man beim Sanctus auch die wesentlich eine Heiligkeit und Glorie Gottes in verschiedenen Beziehungen, wie sie eben gerade entsprechend sind, betrachten und dankend feiern, also z. B. die Heiligkeit Gottes, wie sie in dem Heiligen sich offenbarte, dessen Fest gerade begangen wird, in der Missa de requiem die Heiligkeit, wie sie an den Verstorbenen während ihres Erdenlebens in unzähligen Gnadenerweisen sich offenbarte und an den armen Seelen im Fegfeuer in Strafe und Begnadigung zumal sich kundgibt.

Während in der clementinischen Liturgie das „Hosanna in der Höhe, gepriesen (gebenedeit), der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe" nach dem Trisagion nicht steht, schließt es sich schon in den Liturgien des hl. Jacobus, Chrysostomus, Basilius, dann in der römischen und ambrosianischen Liturgie unmittelbar an das Trisagion an; in der mozarabischen lautet es: Osanna *filio David*, osanna in excelsis; benedictus qui venit in nomine Domini, osanna in excelsis. Daß in dem *Benedictus qui venit* etc. vom Celebrans und den an ihn sich anschließenden und resp. von ihm vertretenen Gläubigen schon im voraus dem in der Wandlung[1] auf den Altar kommenden Gottmenschen, dem verklärten Sohne Davids, entgegen gejubelt werde, unterliegt keinem Zweifel; nach Vorschrift des Caerem. ep. (lib. I. c. 8. n. 70—71; cf. C. R. 12. Nov. 1831) darf es vom Chor erst nach der Wandlung gesungen werden, und ist es dann ein Jubelgruß an den bereits gegenwärtig gewordenen Heiland (qui venit = der gekommen ist, der da ist). Da nach Vorschrift des eben genannten Cäremoniale (l. c. n. 67) der Celebrans erst beim Benedictus sich aufrichtet, sohin das erste *Hosanna* in excelsis noch in gebückter Stellung, gleich dem Sanctus, zu sprechen hat, so liegt es nahe, dasselbe noch als zum Sanctus gehörig zu betrachten und als Huldigungsruf an den Dreieinigen zu deuten, entweder in dem Sinne: Hosanna als Jubel- und Verherrlichungsruf wird in den Höhen, d. i. im Himmel (von den Engeln und Heiligen), gesungen, oder es möge dort gesungen werden und zwar dem dreieinigen Gotte; oder in dem Sinne: Hosanna, d. i. Huldigung, Verherrlichung, sei eben jetzt, wo das Sanctus gesungen wird, von uns auf Erden dargebracht dem in den Himmelshöhen thronenden dreieinigen Gotte (τῷ ἐν ὑψίστοις ὄντι). Das zweite „Hosanna in der Höhe", welches erst auf das Benedictus folgt, ist aber jedenfalls auf den gottmenschlichen Hohenpriester zu beziehen, welcher im Namen des Vaters (in nomine Domini), der ihn einst in den Opfertod am Kreuze hingegeben hat (Joh. 3, 16), vom Himmel zu uns herniederkommt, um unser Opferlamm zu werden; ihm wird Hosanna gesungen, oder ihm möge Hosanna gesungen werden in den Höhen, d. i. im Himmel (von den Engeln und Heiligen), oder: ihm, dem in den Höhen thronenden Hohenpriester, sei das von uns auf Erden gesungene Hosanna geweiht.

Zur Zeit Christi und wohl schon lange zuvor sangen die Juden im Tempel zu Jerusalem während der sieben Tage des Laubhüttenfestes ganz besonders feierlich

---

[1] In der clementinischen Liturgie steht es unmittelbar vor der Communion, in welcher Christus in die Seele des einzelnen kommt.

das sogen. Hallel (Ps. 112—117). Dabei hatte das Volk die Lulabim (Büschel aus Palm- und Myrtenzweigen) und den Ethrog (eine citronenartige Frucht) in Händen, ging während der Absingung des letzten Hallelpsalmes, des messianischen Psalmes 117, in Procession um den Brandopferaltar, fiel bei V. 1—4 und bei V. 24—25 respondirend in den Gesang der Leviten ein und schüttelte dabei (besonders bei den Worten „Hoschianna, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn") die Lulabim mit großer Begeisterung, so daß ein Rauschen durch den ganzen Tempel ging. Den Psalm 117 (hebr. 118) messianisch deutend, jubelten die Juden alljährlich bei dieser Gelegenheit durch ihr Schwingen der Lulabim in Verbindung mit dem Gesang: „Hoschianna, gesegnet, der da kommt (kommen wird) im Namen des Herrn", schon im voraus dem heißersehnten Messias (τῷ ἐρχομένῳ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον) entgegen; sehr natürlich daher, daß jene Volksschaaren, welche in Jesus den wirklich gekommenen Messias erkannt hatten, bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem Baumzweige abhieben, sich aus denselben eine Art Lulabim zurecht machten, sie mit Begeisterung schwangen und dabei die auf den kommenden Messias bezüglichen Psalmesworte: „Hoschianna, gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hoschianna in der Höhe", dem nunmehr wirklich gekommenen Messias jubelnd zuriefen (Matth. 21, 9; Marc. 11, 10; Luc. 19, 38; Joh. 12, 13); ebenso natürlich, daß seit ältester Zeit die Christen bei der Liturgie den in der Consecration zu ihnen kommenden gottmenschlichen Davididen mit den Worten der jüdischen Volksschaaren begrüßen. Diese Begrüßungsworte, welche nicht bei allen Evangelisten ganz dieselben sind, wurden für die Liturgie aus Matthäus entnommen, wo sie also lauten: Ὡσαννά τῷ υἱῷ Δαυίδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Das ὡσαννὰ ist gräcisirt aus dem הוֹשִׁיעָה נָּא (abgekürzt und zusammengezogen הוֹשַׁעְנָא) der Psalmstelle, welches bedeutet: „schaffe Heil" oder „gewähre Hilfe" (salvum fac; Ps. 19, 10), also dem Wortlaut nach eine Bitte ist und zwar für den, welcher sofort im εὐλογημένος etc. begrüßt und beglückwünscht wird, nämlich für den Messias, für den Sohn Davids, der übrigens in der Psalmstelle nicht ausdrücklich genannt ist, wie auch am Schluß des Psalmverses das zweite Hoschianna mit dem Zusatz „in der Höhe" nicht steht. Im Munde der Volksschaaren beim Einzug Jesu in Jerusalem war es Huldigungs- und Jubelruf etwa wie unser „vivat" oder „hoch", das man solchen bringt, die man ehren und verherrlichen will. Bei Lucas steht nicht „Hosanna in der Höhe", sondern „Friede und Verherrlichung (δόξα) in der Höhe", d. h. im Himmel werde durch den Messias Friede (mit den Menschen) gestiftet, und werde Gott von den Engeln darob verherrlicht (Luc. 2, 14). In der Liturgie ist, wie schon oben angedeutet wurde, der Sinn entweder: ihm, der zu uns kommt, werde (sit) oder wird (est) Hosanna, d. i. Verherrlichung im Himmel von den Engeln und Heiligen; oder: unserm verklärten Hohenpriester, der in den Himmelshöhen thront, werde und wird Hosanna (= δόξα) eben jetzt von uns in Dankesjubel zugerufen; letztere Deutung dürfte die passendere sein und entspricht der Liturgie des Palmsonntages, wo die Gläubigen „in *laudem* Christi" rufen: „Hosanna in excelsis", und triumphatori mortis clamant: „Hosanna in excelsis".

5. Von den *Praefationes propriae* haben drei den ganzen Wortlaut der praefatio communis, nur wird zwischen aeterne Deus und Per Christum Dominum nostrum das specielle Object der Danksagung eingeschaltet. In der *praefatio quadragesimalis* wird Gott für das heilsame Institut der leiblichen Fasten gedankt, durch welches die Sünde und sündhafte Begierlichkeit eingedämmt (vitia comprimis), der Geist für das Himmlische schwunghafter gemacht (mentem elevas), die sittliche Kraft gestärkt und Lohn für den Himmel verdient wird (virtutem largiris et praemia). In der *praefatio de S. Cruce*

danken wir Gott dafür, daß er das Heil fürs Menschengeschlecht zu dem Zwecke gerade vom Kreuzesholz (lignum crucis) kommen ließ, damit von da, von wo der Tod gekommen, vom Holze (vom Baum) nämlich, auch das Leben käme, und der Satan, welcher am Holze (am Baume) gesiegt hatte, am Holze auch besiegt würde. An den Muttergottesfesten ist Gegenstand des gemeinsamen Lobens (collaudare), Preisens (benedicere) und lauten Verherrlichens (praedicare) der göttlichen Majestät die Gottesmutterschaft (quae unigenitum tuum sancti Spiritus obumbratione concepit) und zugleich die unversehrte Jungfrauschaft Mariens, welche das seit Ewigkeit vom Vater ausgeströmte (lumen de lumine; lumen aeternum) Lebenslicht in Christo der Welt gegeben hat (Joh. 8, 12).

In der Präfation de *Nativitate* und de *Epiphania* Domini findet die mit *Quia* eingeleitete Angabe des speciellen Grundes nach aeterne Deus der praefatio communis statt, und lautet dann der Schluß: *Et ideo cum angelis* etc. An Weihnachten danken wir speciell dafür, daß uns aus Gottes herrlichem Lichtwesen (lux claritatis) heraus in der geheimnißvollen Fleischwerdung des göttlichen Wortes ein neues (im Alten Testament nicht gekanntes) Licht aufgeleuchtet hat, damit wir, den im Fleische sinnenfällig offenbar gewordenen Gott (sein Leben, Leiden, Sterben) schauend, mit um so glühenderer Liebe zu den unsichtbaren, himmlischen, göttlichen Dingen hingezogen würden. Am Fest der Erscheinung des Herrn danken wir Gott besonders, weil sein in unserem sterblichen Fleische (vor den Magiern, bei der Taufe am Jordan, bei der Hochzeit zu Kana) erschienener Sohn durch das von ihm als dem Unsterblichen (Auferstandenen) ausströmende neue Lebenslicht den Schaden, welchen die Sünde an und in uns angerichtet hatte, wieder geheilt hat; haben wir ja schon in der Taufe dieses neue Lebenslicht (gratia sanctificans — Ζωὴ αἰώνιος) in uns aufgenommen, welches einstens auch unsern sterblichen Leib verklären und in Herrlichkeit wird erscheinen (ἐπιφανεία) lassen (Phil. 3, 21).

In der Präfation des Osterfestes, welche mit Et ideo etc. schließt, kommt aus der praefatio communis nur vor das vere dignum et justum est, aequum et salutare, und wird dann in feierlicher Anrede an Gott selbständig fortgefahren: Gott gebühre zwar allzeit Verherrlichung, aber an diesem Tage (in dieser, d. i. der österlichen Zeit), am Paschah, an welchem Christus als unser (der Christen) Osterlamm geschlachtet wurde, gebühre ihm ganz besondere Verherrlichung; denn dieses unser Osterlamm Christus sei das wahre (im Alten Testament nur vorgebildete) Osterlamm, durch dessen Schlachtung (Tödtung) die Sünden der Welt getilgt und der Tod vernichtet, durch dessen Wiederbelebung (Auferstehung) der todverhafteten Menschheit (Hebr. 2, 15) neues Leben erworben wurde. Hierzu bemerken wir: die Schlachtung Christi als unseres Osterlammes fand zwar nicht am Osterfest (πάσχα ἀναστάσιμον), sondern am Charfreitag (πάσχα σταυρώσιμον) statt; aber als das wahre Osterlamm, von dem hier die Rede ist, hat sich der Heiland erst in seiner glorreichen Auferstehung erwiesen.

In der Himmelfahrtspräfation, die gleichfalls mit Et ideo etc. schließt, wird das Motiv der speciellen Danksagung im Anschluß an das Per Christum etc. der praefatio communis angeführt, und zwar erscheint als Motiv die nach vierzigtägigem Verkehr mit den Jüngern und unter deren Augen

erfolgte Himmelfahrt des Herrn, welche zu dem Zwecke erfolgte, damit der im Himmel Erhöhte auch uns (per gratiam sanctificantem) an seiner Gottheit theilnehmen lassen und einst in den Himmel aufnehmen könne (vgl. Ephes. 2, 6).

Auch in der Pfingstpräfation, die aber nicht mit Et ideo, sondern ganz selbständig schließt, ist das besondere Dankesmotiv an Per Christum etc. angereiht und wird aus dem Erlösungswerk speciell angeführt, daß der in der Himmelfahrt zur Rechten Gottes erhöhte Christus am Pfingstfeste (hodierna die; Act. 2, 1) den von ihm verheißenen Heiligen Geist (Joh. 14, 16. 24) als Geist der Gotteskindschaft (Röm. 8, 15. 16) in die Menschheit ausgegossen habe, worüber in strömender Freude auf Erden die ganze (gläubige) Welt juble, aber auch droben im Himmel die Kräfte und himmlischen Mächte (vgl. oben n. 3) das Sanctus, den Hymnus des göttlichen Lobpreises, unausgesetzt mitsingen.

In der *Praefatio de Trinitate* beginnt die Einschaltung nach aeterne Deus und wird Gott der Vater, an welchen der dankende Lobpreis zunächst gerichtet ist, verherrlicht als im Wesen, in der Glorie und anbetungswürdigen Majestät eins mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, als Person aber durch die Proprietäten von ihnen verschieden. Dieser einen Gottesmajestät (quam laudant etc.) huldigen die Engel, Erzengel, Cherubim und Seraphim, indem sie ohne Unterlaß einstimmig das Sanctus singen. Eines Zusammenschlusses der Gläubigen mit den sanctussingenden Engeln geschieht hier nicht ausdrücklich Erwähnung, derselbe findet aber factisch doch statt, sofern nämlich die Gläubigen (durch den Celebrans und den Chor) nach vollendeter Präfation in das Sanctus einstimmen.

Schon im frühern Mittelalter, zur Zeit, wo es ein eigenes festum Trinitatis noch nicht gab und man sich gegen die Einführung dieses Festes vielfach sträubte (Microlog. c. 60), bediente man sich an den Sonntagen nach Pfingsten (nicht auch im Advent und nach Epiphanie; vgl. oben S. 179) der *Praefatio de Trinitate*, erwägend, daß eigentlich jeder Sonntag eine Feier des Dreieinigen sei, des Vaters, der am Sonntag (erster Wochentag) die Welt erschuf, des Sohnes, der am Sonntag von den Todten auferstanden ist, und des Heililigen Geistes, der am Sonntag gesendet wurde; daher steht auch in der Prim des Sonntagsofficiums allzeit (auch temp. Advent., Quadrag. et pasch. temp.) das Symbolum Quicunque, welches in seinem ersten Theile feierliches Bekenntniß des orthodoxen Glaubens an den dreieinigen Gott, im zweiten Theile Bekenntniß des Glaubens an den Gottmenschen ist; auch lautet in den Sonntagsofficien von Epiphanie bis Septuagesima und an allen Sonntagen nach Pfingsten das achte Responsorium der Matutin: Duo Seraphim clamabant alter ad alterum, *Sanctus, Sanctus, Sanctus* . . . *Tres* sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Ganz consequent ist dermalen als liturgische Regel festgestellt (Rubr. general. XII. 5), daß an allen Sonntagen des Kirchenjahres, die nicht, wie die Sonntage in der Quadragesima und in der österlichen Zeit, eine eigene Präfation haben, die Praefatio de Trinitate genommen werden muß, und zwar auch dann, wenn am Sonntag ein Fest, das keine eigene Präfation hat, gefeiert wird. Die Sonntage der Quadragesimal- und Osterzeit jedoch und die Sonntage, auf welche ein Fest mit eigener Präfation fällt, sowie auch die Sonntage innerhalb der Octav von solchen Festen haben die eigene Präfation. In solemnen Votivmessen, welche z. B. infolge von Verlegung der äußern Feier eines Festes auf den nächsten Sonntag in die dominica gefeiert werden, ist, wenn nicht

die Votivmesse selber oder der betreffende Sonntag eine eigene Präfation hat, nach einem Decret der Ritencongregation vom 16. April 1853 die praefatio communis zu nehmen, unter welcher aber manche Rubricisten mit Recht die Praefatio de Trinitate verstehen, welche als praefatio dominicalis für die Sonntage praefatio communis sei (Ephemerid. liturg. 1888. p. 88; C. R. 10. Febr. 1888).

Die *Praefatio de apostolis* ist ausnahmsweise in ihrem specifischen Theile Bittgebet an Christus, den himmlischen guten Hirten, zu welchem herzlichst und dringlichst (suppliciter) gefleht wird, er möge fort und fort, bis ans Ende der Tage (continuo) durch die seligen Apostel, welche in den Tagen ihres Erdenlebens von ihm als seine Stellvertreter in Fortsetzung des Erlösungswerkes bestellt wurden, die Kirche auf Erden (gregem) schützen und beschirmen und dieselben durch solch schützende Thätigkeit auch jetzt noch aus dem Jenseits herüber an der Leitung seiner Kirche theilnehmen lassen. — Wiewohl zumeist Bittgebet, wird diese Präfation doch mit gratias agamus Domino Deo nostro eingeleitet und endet sie mit Anschluß der Gläubigen an die danksingenden Engel im Himmel (Et ideo cum angelis etc.); es ist eben die Bitte auch zugleich Danksagung, insofern als sie sehr herzlich und vertrauensvoll lautet; wer jemanden, von dem er schon bisher Wohlthaten empfing, recht innig und vertrauensvoll auch für die Zukunft um solche bittet, der bethätigt eben in solch herzlichem Vertrauen zugleich seine Dankbarkeit.

Ueber die Bedeutung des für das Sanctus vorgeschriebene (Rit. celebr. VII. 8) Klinseln vgl. Bd. I. S. 790; wie signum laetitiae, so ist das Klinseln beim Sanctus auch Mahnzeichen für die Gläubigen, daß jetzt die hochheilige Handlung des Canon beginne, an die sie mit besonderem Eifer sich anschließen sollen. Ueber die gleich nach dem Sanctus anzuzündende sogen. Wandlungskerze s. Bd. I. S. 677; beim Pontificalamt müssen ebenfalls nach dem Sanctus durch Akolythen vier bis acht, im päpstlichen Hochamt stets acht brennende Fackeln zum Altare gebracht werden, welche gleich der Wandlungskerze Christum als das Licht der Welt sinnbilden, der in der Wandlung gegenwärtig wird, die aber auch die äußere Feierlichkeit der Wandlung erhöhen sollen; vgl. des nähern Bd. I. S. 678. Schon im 12. Jahrhundert wurde zum Sanctus, um den Concentus angelorum et hominum möglichst feierlich zu machen, mitunter die Orgel und selbst noch andere Instrumente gespielt[1]. Weil der Celebrans den Canon ehedem erst begann, wenn das Sanctus zu Ende gesungen war, verrichtete er vielfach, während die anderen noch sangen, für sich im stillen ein vorbereitendes Gebet, wie Georgi (l. c. tom. III. p. 18—19) aus Handschriften nachgewiesen hat.

6. Erblickt man nach der mystischen Deutung im Offertorium ein Nachbild der Mahlzeit in Bethanien, dann ist die Präfation auf den jubelvollen Einzug des Herrn in Jerusalem zu deuten; betrachtet man aber das Offertorium als Nachbild des Abendmahles, dann entspricht die Präfation dem Dankhymnus (Hallel), welcher am Schluß des Paschahmahles, unmittelbar vor dem Hingange des Herrn ins Leiden (Canon), gesungen wurde. Nach

---

[1] In hoc concentu angelorum et hominum quandoque organis et musicis utimur instrumentis, quod sumptum est a David et Salomone, qui instituerunt hymnos in sacrificio Dei organis et aliis musicis instrumentis concrepari et laudes a populo conclamari. Sicard. l. c. lib. III. c. 6. Durand. l. c. IV. c. 34. n. 10.

der ausschließlichen Deutung aufs Leiden Christi, entspricht die Präfation der Freude und dem Dank gegen Gott, womit der Heiland das Kreuz auf seine Schultern nahm; die gebückte Stellung des Celebrans beim Sanctus wird dann auf die tiefe Beugung gebeutet, in welcher der Heiland mit dem Kreuze einherwankte, ehe Simon von Cyrene ihm die schwere Last erleichterte.

§ 30.

Vom Canon im allgemeinen.

1. Den Namen Canon führt in der römischen Liturgie neben anderen Bezeichnungen nachweislich seit mehr als zwölf Jahrhunderten derjenige Theil der heiligen Messe, welcher unmittelbar nach dem Sanctus (mit Te igitur) beginnt und unmittelbar vor dem Paternoster schließt, welches bereits zum dritten Haupttheil der heiligen Messe gehört[1]. Der Canon umrahmt oder umschließt sohin die in der Consecration sich vollziehende Opferhandlung des gottmenschlichen Hohenpriesters, ist die nächste Vorbereitung auf sie und ist sodann deren unmittelbare Nachfeier resp. Aneignung seitens der Kirche. Weil der Ritus dieses ältesten und wichtigsten Theiles der eucharistischen Opferfeier jedenfalls seit Gregor I. unverändert feststeht und (in der römischen Liturgie) die unveränderliche Norm (κάνων) oder Regel für den Vollzug der sacramentalen Opferhandlung (actio) bildet, heißt er Canon, auch *Canon major*, im Unterschied von dem viel später eingeführten sogen. kleineren Canon (vgl. S. 159); auch *actio* und Canon actionis wird er mitunter genannt.

Das Wort κάνων hat im altchristlichen Sprachgebrauch verschiedene Bedeutungen, aber seine Grundbedeutung ist immer: Regel, Richtschnur, autoritative Norm. So bezeichnet κάνων τῆς ἀληθείας vel πίστεως die autoritativ (in einer feststehenden Form — Glaubensbekenntniß) festgestellte und für die einzelnen maßgebende Glaubensregel; κάνων τῶν ἱερῶν γραφῶν ist die kirchlich festgestellte Norm in Beziehung auf die heiligen Schriften, d. h. die Norm oder Regel, nach welcher beurtheilt wurde, ob ein Buch inspirirt (heilig) und infolgedessen zur gottesdienstlichen Lesung zuzulassen sei; die Bücher, welche dieser Norm entsprachen, hießen βίβλια κανονικά vel κεκανονισμένα (= an dieser Norm geprüft und erprobt gefunden), und die Gesammtheit derselben wurde synekdochisch auch kurzweg als Canon (Bibelcanon) bezeichnet.

---

[1] Im römischen Missale ist auch das Paternoster und alles, was darauf folgt, bis zum Johannesevangelium inclusive unter dem gemeinsamen Titel Canon eingereiht und consequenterweise auch typographisch gerade so ausgestattet (größerer Druck u. s. w.) wie der eigentliche Canon. In den gedruckten Missalien aus dem Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts war der Canon zur Auszeichnung vor den übrigen (auf Papier gedruckten) Bestandtheilen der Messe gewöhnlich noch auf Pergament gedruckt; auch hier stand Paternoster und alles Darauffolgende bis zum Schluß der Messe auf Pergament, und schon Mikrologus (De observ. eccl. 33) führt all das auch unter der Rubrik auf: Canon juxta romanam auctoritatem est iste. Uebrigens lassen schon die ältesten römischen Ordines keinen Zweifel darüber, daß man das Paternoster nicht mehr zum Canon rechnete, und Gregor I. sagt ausdrücklich, das Paternoster stehe mox *post* precem, unter welchem Gebet (= oratio legitima) er den Canon versteht (ep. lib. IX. 12; Migne tom. LXXVII. col. 956). Nach den Generalrubriken sowohl (tit. 12) als nach dem Ritus celebrandi (tit. 8 et 9) unseres römischen Meßbuches reicht der Canon gleichfalls nur bis zum Paternoster exclusiv.

Nach Probst, Bickell, Grisar u. a. hätte man auch im Abendland bis auf Papst Damasus ganz die gleiche Liturgie gehabt, wie bei den Griechen und wie im Orient, nämlich die Liturgie der apostolischen Constitutionen (clementinische Liturgie). Das ausführliche Dankgebet derselben (vgl. S. 176 f.), an welches sich unmittelbar die Consecration anschloß, sei zugleich die kirchliche Glaubensregel (κάνων τῆς πίστεως) gewesen und habe aus diesem Grunde Canon geheißen, eine Benennung, welche in der römischen Kirche für die in nächster Verbindung mit der Consecration stehenden Gebete auch noch geblieben sei, nachdem seit dem 4. Jahrhundert das Dankgebet und was zunächst darauf folgte, allmählich eine durchgreifende Aenderung erfahren und sein ursprüngliches Gepräge als Glaubensregel verloren hatte. „Das Dankgebet der (alten) Liturgie enthielt den Canon (d. i. die Glaubensregel), oder es war der Canon katexochen; das ist die historische Erklärung des Wortes Canon in der Liturgie" (Probst, Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte S. 30). Mit bewundernswerther Ausdauer und ausgedehnter Quellenbenutzung hat Probst, wie in obiger, sehr werthvoller Schrift, so in verschiedenen Abhandlungen (im Katholik und in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift) die Richtigkeit dieser seiner Erklärung zu beweisen gesucht, einen allseitig überzeugenden Beweis aber kaum erbracht; mir bleibt, trotz wiederholter Prüfung der einschlägigen Gründe, schon sehr zweifelhaft, ob man sich überhaupt in der römischen Kirche von Anfang an und bis ins 4. Jahrhundert der clementinischen Liturgie bedient habe. Die mittelalterlichen Liturgiker erklären Canon einstimmig im Sinne von: feststehende, daher regelmäßig gebrauchte Form für die sacramentale Opferhandlung; so schreibt z. B. Sicard: Canon graece, latine dicitur regula, quia per hunc *regulariter* fit sacramenti consecratio (cf. Beleth. explic. divin. off. c. 46; Durand. Rationale IV. 35. n. 2). Die Benennung des Canon als *actio* erklären die Mittelalterlichen im Hinweis darauf, daß im Canon die eigentliche actio sacrifica, der eigentliche Vollzug des Opfers, die sacramentale Opferhandlung (actio) stattfindet. Schon bei Walafried Strabo lesen wir: *Actio* dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica; canon vero eadem actio, quia in ea est *legitima* et *regularis Sacramentorum confectio.* Nun ist auch schon klar, warum man den Canon mitunter auch als *regula* oder als *legitimum* bezeichnete; schon Papst Vigilius (540—554) hatte in einem Briefe an den Bischof Profuturus den jahraus jahrein unveränderlichen Text der einschlägigen Gebete als *preces canonicae* bezeichnet, die alsdann in einem Briefe Gregor I. an den Bischof Johannes von Syrakus (epist. lib. IX. 12) kurzweg Canon benannt sind, eine Bezeichnung, die von da an die meist gebrauchte blieb.

2. Der Kirchenrath von Trient (Sess. 22. de Sacrif. Missae cap. 4) hat erklärt, der Canon unserer römischen Meßliturgie sei behufs würdiger und gleichheitlicher Darbringung des heiligsten Opfers von der Kirche schon vor vielen Jahrhunderten festgestellt worden und bestehe „cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus". Und so ist es in der That; unser Canon enthält außer den eigenen Worten des Herrn (bei der Consecration) sicherlich auch manches, was auf die Apostel hinauf reicht, hat aber seine dermalige Gestalt erst allmählich unter der bildenden Hand der Kirche resp. einzelner Päpste erhalten. Wie sich diese Gestaltung im einzelnen vollzogen habe, wissen wir nicht; aber gewiß ist, daß unser Canon schon seit Ende des 5. Jahrhunderts (Gelasius) zum größten Theile und seit Gregor I. vollständig dieselbe Gestalt hatte, wie noch jetzt. Die einschlägigen verdienstvollen Arbeiten von Probst lassen ersehen, daß aus vereinzelten Stellen lateinischer Väter und

Kirchenschriftsteller, daß selbst aus Augustins zahlreichen Schriften ein genaues Bild des Canon in der afrikanischen und resp. römischen Kirche während der ersten vier Jahrhunderte nicht gewonnen werden kann; ein vollständiges Formular des Canon aber ist aus jener Zeit nicht auf uns gekommen; ein solches enthält erst das Sacramentarium, welches dem Papst Gelasius († 496) zugeschrieben wird; der Canon desselben in der Muratorischen Ausgabe ist fast schon aufs Wort mit dem gregorianischen, wie wir diesen aus Handschriften des 8. Jahrhunderts kennen, gleichlautend und sicherlich nicht in allweg gelasianisch, wie sich nach den Resultaten der neuesten Forschungen kaum mehr bezweifeln läßt.

a) Der verlässige Biograph Papst Gregor des Großen, Johannes Diaconus, und nach seinem und des Papstbuches Vorgang die mittelalterlichen Liturgiker berichten uns über genannten Papst: *Gelasianum codicem* de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus (durch Ordnung der Stationsfeier?) in unius libri volumine coarctavit. *In canone* apposuit: *Diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari* (Migne 75. 94). Schon daraus, daß obige erst von Gregor dem Canon beigefügten Worte in dem von Muratori herausgegebenen Canon Gelasianus stehen, ergibt sich, daß dieser nicht rein gelasianisch ist, sondern Zusätze aus späterer Zeit hat. Das gilt auch von dem erst neuestens (1879) bekannt gewordenen „*Canon dominicus papae Gilasi*“ im sogen. Stowe-Missale, welcher nicht nur den oben erwähnten Zusatz Gregors des Großen, sondern auch andere, namentlich irische Zusätze aus späterer Zeit enthält. Er ist bedeutend umfänglicher als der gregorianische Canon und soll nach der Ansicht Grisars [1] den Uebergang vom Canon der apostolischen (clementinischen) Urliturgie oder vom „großen Dankgebet“ der ältesten Zeit zu dem Canon Gregors des Großen resp. des Mittelalters repräsentiren, was freilich noch sehr fraglich bleibt.

b) Im Liber pontificalis sowie in mittelalterlichen Handschriften und von mittelalterlichen Schriftstellern wird die Abfassung und Anordnung der einzelnen Gebete unseres Canon bestimmten Päpsten, z. B. die des Te igitur dem römischen Clemens, die des Communicantes dem Papst Siricius, die des Hanc igitur dem Papst Leo zugeschrieben; daß diese Angaben nicht verlässig sind, bezweifelt jetzt niemand mehr (vgl. hierüber ausführlich Georgi l. c. tom. III. p. XXXIII sqq.). Drei von den Orationen im Canon, nämlich Quam oblationem, dann Unde et memores und Supra quae propitio, sowie auch das Qui pridie quam pateretur finden sich schon in der Schrift „de Sacramentis“ (lib. IV. c. 5), welche höchst wahrscheinlich den hl. Ambrosius zum Verfasser hat, jedenfalls ins 4. Jahrhundert hinaufreicht. Bereits Walafried Strabo (De reb. eccl. c. 23) führt als Zeichen hohen Alters unseres Canon an, daß in demselben die Apostel in anderer Reihenfolge stehen, als in den Apostelverzeichnissen der Vulgata des Hieronymus (Matth. 10, 2—4; Marc. 3, 16—19; Luc. 6, 14—16; Apg. 1, 13), welche ca. 383 bearbeitet, aber erst viel später an Stelle der Itala in liturgischen Gebrauch aufgenommen wurde; übrigens wissen wir nicht, ob die Reihenfolge der Apostel im Canon auf der Itala oder auf irgendwelcher Tradition beruht. Für ein hohes Alter unseres Canon führt man vielfach auch an, daß in demselben nur

---

[1] Vgl. dessen gelehrte Abhandlung über den „kürzlich veröffentlichten ältesten Meßcanon der römischen Kirche“ in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1886, S. 1 ff.

Martyrer genannt werden, nicht auch schon Confessoren, deren liturgischer Cult erst seit dem Aufhören der Christenverfolgungen nach und nach in Aufnahme kam (vgl. Bd. I. S. 310).

3. Das Gloria und Credo, das Sanctus, Benedictus und Agnus Dei beten zugleich mit dem Celebrans auch die Ministri sacri und der Presbyterassistens, bei der Oblation des Kelches betet wenigstens der Diakon mit ihm; der größere Canon aber wird von Anfang bis zum Ende ganz allein vom Celebrans gebetet, weil dieser gerade im Canon, wo, von Gebet umgeben, das Opfer Christi sich vollzieht, in ganz besonderer Weise der sichtbare Repräsentant Christi ist, der am Oelberg und am Kreuze ganz allein mittlerisch betete und sich opferte und der allein als melchisedechischer Hohepriester in das Allerheiligste des Himmels einging, um dort unsichtbar als Liturg für uns thätig zu sein (Hebr. 8, 1—3). Um den specifisch mittlerischen und zugleich geheimnißvollen Charakter des Canon anzudeuten, wird derselbe (excepto Nobis quoque peccatoribus) ganz still gesprochen, wovon schon Bd. I. S. 427 f. eingehender die Rede war; „*Solus* pontifex et *tacite* intrat in canonem", sagt der 2. römische Ordo (n. 10), und weil der Canon still gebetet wurde, hieß er früherhin auch „Arcana", „Secreta". Zur Mahnung für den Priester, daß er während des Canons so recht im Sanctum sanctorum stehe und sich darum der größtmöglichsten Sammlung zu befleißen habe, wurden früher in manchen Kirchen (aber keineswegs überall; Bd. I. S. 708) beim Beginn des Canon rechts und links vom Altar Vorhänge (cortinae) vorgezogen[1].

Weil Auslassungen im Canon, auch wenn sie nicht von großem Umfang sind, leicht schwer sündhaft werden, soll behufs ihrer sicheren Vermeidung der Canon nicht auswendig recitirt, sondern gelesen werden[2], weshalb bei Beurtheilung der Irregularität ex defectu corporis der Mangel des linken Auges, dessen man zum Lesen des Canon zunächst benöthigt ist und welches darum canonisches Auge heißt, ganz besonders belangreich ist. Sicard von Cremona schreibt: Sub anathemate praecipitur in synodali decreto, *ut nullus canonem dicat* . . . *nisi in libro* . . . Jedenfalls wäre es zu mißbilligen, wenn ein Priester ohne Noth regelmäßig den ganzen Canon auswendig recitiren wollte; aber einzelnes, namentlich Worte, mit welchen auch Handlungen verbunden sind, bloß aus dem Gedächtniß, vorausgesetzt, daß es verlässig ist, zu sprechen, ist sicherlich erlaubt. Warum Priester, welche nicht oder fast nicht mehr lesen können, ein besonderes Privilegium brauchen, um celebriren zu dürfen, hat seinen Hauptgrund in der Wichtigkeit des Canon; sind sie ganz blind, so wird in der Regel gefordert, daß sie (die Missa votiv. de beata) nur unter Assistenz eines Priesters celebriren, der auf allenfallsige Auslassungen aufmerksam machen könnte.

---

[1] Durand schreibt: In quibusdam ecclesiis sacerdos secretam (= canonem) intrans quibusdam *cortinis, quae sunt in utroque latere altaris,* quae tunc extenduntur, quasi tegitur et velatur (l. c. IV. c. 39. n. 1). Noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts sagt Berthold von Chiemsee im „Teutsch National": „der priester sol am altar nit umschawen . . . deshalb sein gemeiniglich (in Altbayern) an den beeden seytten des altars zween fürhäng, dabei zu versteen, daz der altar ist der inwendig allerheiligst tabernakel hinderm fürhang" (vgl. Hebr. 6, 19. 20).

[2] Ueber die hieher bezüglichen Canontafeln vgl. Bd. I. S. 785. Belege dafür, daß man im frühern Mittelalter von den Geistlichen vielfach verlangte, daß sie den Canon auswendig wissen, siehe bei Georgi l. c. tom. III. p. XXXVIII sqq.

4. So verschieden sonst die mystische Deutung der einzelnen Bestandtheile der heiligen Messe ausfallen mochte, darin herrschte schon im Mittelalter volle Einstimmigkeit, daß der Canon dem Leiden und Sterben des Herrn entspreche, die „repraesentatio passionis Domini“ sei. Zum Zeichen dessen befindet sich in den handschriftlichen und gedruckten Missalien stets vor Beginn des Canon ein (oft künstlerisch prachtvolles) Crucifixbild und ist der Buchstabe T im Anfangswort Te (igitur), weil er durch seine Form an das Kreuz (crux commissa) erinnert, in der Regel artistisch in hervorragender Weise ausgestattet. Mit der Beziehung des Canon auf das Leiden Christi hängt es auch zusammen, daß früherhin der Celebrans während des ganzen Canon oder wenigstens nach der Consecration beim Beten die Hände in Kreuzesform ausstrecken und resp. auf der Brust kreuzen mußte (vgl. Bd. I. S. 611 f.). Nachdem der Mikrologus (c. 16) betont hat, der ganze Canon sei eine commemoratio passionis Domini, fährt er fort: Unde et ipse sacerdos per totum canonem in *expansione* (nicht bloß elevatione) manuum non tam mentis elevationem (durch die bloße Erhebung der Hände ausgedrückt) quam Christi extensionem in cruce designat. Daß und warum auch die expansio manuum während des Canon in ihrer jetzigen Form noch an die Kreuzesleiden des Herrn erinnere, wurde schon Bd. I. S. 612 besprochen. Daß der Canon als der wichtigste Theil der heiligen Messe noch in den Missalien des 16. Jahrhunderts auf Pergament und nicht gleich den übrigen Theilen auf Papier gedruckt war, ist bereits oben (n. 1) erwähnt worden. Nicht selten ist in handschriftlichen Sacramentarien der ganze Canon mit Gold- oder Silberschrift geschrieben und hat jede Seite künstlerische Randeinfassung mit einzelnen Scenen aus dem Leiden Christi.

Sehr klar spricht sich Innocenz III. über die mystische Deutung des Canon im allgemeinen in nachfolgender Stelle aus: In Secreta (= in Canone) recolitur memoria passionis, videlicet eorum, quae gesta sunt per hebdomadam ante Pascha, a decima luna primi mensis, quando Jesus adiit Jerusalem (Einzug unter Hosannajubel), usque ad septimam decimam, quando resurrexit a mortuis. Propter quod inter praefationem et canonem in plerisque Sacramentariis *imago Christi* (crucifixi) depingitur; ut non solum intellectus literae, verum etiam aspectus picturae memoriam passionis Dominicae inspiret. Et forte divina factum est providentia, ut ab ea litera T (Tau) canon inciperet, quae sui forma signum crucis ostendit et exprimit in figura. Ueber das Tau als Sinnbild des Kreuzes haben wir Bd. I. S. 633 f. des nähern uns ausgesprochen. Von dem Querbalken des prachtvoll ausgestatteten Tau zu Anfang des Canon sieht man in alten Sacramentarien und Missalien häufig eine Schlange herabhängen, zu welcher unter dem Tau stehende Personen beiderlei Geschlechts vertrauensvoll aufblicken, ein herrlicher Typus des vom tödtlichen Schlangenbiß des Satans rettenden Leidens Christi; vgl. Num. 20, 2—8; Joh. 3, 14—15. Aus Missalien, welche zur Zeit der Säcularisation in die Hände von Juden und anderen Speculanten kamen, wurde häufig nicht bloß das eigentliche Canonbild, sondern auch das Tau herausgeschnitten, um sie als Kunstwerke um theuern Preis zu verkaufen.

Außer dem Crucifixbild war in vielen Sacramentarien vor dem Canon auch noch eine Abbildung Gottes des Vaters in seiner Majestät (als antiquus dierum), weil an diesen die Gebete des Canon gerichtet sind; unmittelbar vor dem Te igitur küßte der Celebrans das Crucifixbild (dessen Füße) und resp. beide Bilder (zuerst Crucifixus und dann den Vater oder auch umgekehrt; Sicard

und Durand); der 14. römische Ordo (n. 53) schreibt daher vor: Post Sanctus etc. Pontifex capellano praestante sibi librum missalem *osculetur imagines*, quae debent esse depictae in eodem libro ante canonem Missae. Subsequenter manibus junctis inclinatus ante altare submissa voce *Te igitur* etc. dicat.

Die ältesten römischen Ordines schreiben vor (I. 16; II. 10), daß außer dem Celebrans alle übrigen liturgischen Personen während des Canon eine gebeugte Stellung einhalten, *inclinati* seien, wohl allererst aus Ehrfurcht vor der actio sacrifica, welche der Canon ist, sodann auch, um das innerliche Gebeugtsein der Apostel während des Leidens Jesu anzudeuten; inclinatio (haec) significat discipulorum confusionem, quam habebant de morte Christi, qui non audebant se erigere et confiteri, se esse discipulos ejus (Sicard). Im spätern Mittelalter[1] standen Diakon und Subdiakon während des Canon hinter dem Celebrans, wodurch angedeutet werden sollte, daß die Apostel sich vom Heiland während seines Leidens zurückgezogen haben; dermalen steht nur noch der Subdiakon während des ganzen Canon rückwärts vom Celebrans.

5. Als specielles Gedächtniß des Leidens und Todes Jesu charakterisiren den Canon auch die zahlreichen Kreuze[2], welche in ihm vorkommen, bezüglich deren Zahl schon der hl. Bonifatius Anfrage an den Papst Zacharias gerichtet hat, und über deren Zahl und Bedeutung die mittelalterlichen Liturgiker besonders eingehend sich verbreiten. Zur Zeit Innocenz' III. belief sich (die Selbstbekreuzung bei omni benedictione nicht mitgerechnet) die Zahl dieser Kreuze bereits auf 25, wie noch im heutigen Meßbuch. Daß die Kreuzeszeichnung über Hostie und Kelch vor der Consecration nicht bloß significativ (Erinnerung an die Kreuzesleiden und den Kreuzestod des Herrn), sondern auch effectiv sei, daß sie gleich der Bekreuzung der Opfergaben im kleinen Canon den Zweck habe, dieselben behufs Vorbereitung für die nachfolgende Consecration immer mehr zu weihen und zu heiligen, wurde schon Bd. I. S. 642, wo eingehend vom Kreuzeszeichen in

---

[1] Die Subdiakonen standen im frühern Mittelalter, als der Altar noch in der Mitte des Presbyteriums ganz frei stand, gegen die Cancellen hin, so daß sie dem Celebrans ins Gesicht schauen konnten; erst seitdem der Altar gegen die Apsiswand gerückt worden, standen auch sie hinter dem Celebrans.

[2] Wie noch jetzt die Dominikaner, machte man früher allgemein beim Segnen von Hostie und Kelch das Kreuzeszeichen mit den drei ersten gerade ausgestreckten Fingern, während die zwei letzten eingezogen waren; zu Anfang des 11. Jahrhunderts begegnen wir der Vorschrift, zu segnen strictis *duobus* digitis et pollice intus recluso, per quas Trinitas innuitur (Hardouin tom. VI. 785; vgl. Handbuch der Liturgik. I. S. 635). Dermalen hat man bei Segnung der Oblaten vor der Consecration alle fünf, nach derselben die drei letzten gerade ausgestreckt. Segnet man Kelch und Hostie zumal, so bleibt man mit der Hand in gleicher Höhe, segnet man eigens den Kelch und eigens die Hostie, so kann man das Kreuz über die Hostie etwas tiefer (in der Lage des Kelchknaufes) machen, oder (was manche mehr empfehlen) in gleicher Höhe mit dem Kreuz über den Kelch; die Querlinie der Segenskreuze soll nicht über die Breite der Palla hinausgehen. Wenn man Hostie und Kelch zugleich segnete, zog man ehedem den Längebalken auch über die Hostie, den Querbalken aber nur über den Kelch; nam *erecta* pars crucis *corpus* dominicum sustinuit, *transversa* autem ipsius brachia distendit; unde et *calix* congrue sub brachio ejus collocatur (rechts von der Hostie; vgl. § 28. S. 158), quasi de latere dominico sanguinem domini suscepturus (Microlog. 14). Auch noch andere Verschiedenheiten in Beziehung auf die Form der Kreuzeszeichnungen im Canon bestanden bis auf das Missale Pius' V.

der gesammten Liturgie die Rede war, bemerklich gemacht, desgleichen, daß die Kreuze *nach* der Consecration, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Reihe significativer Natur seien, das auf dem Altare gegenwärtige Opfer als identisch mit dem Kreuzesopfer charakterisiren sollen.

Während im 1. römischen Ordo keinerlei Kreuzeszeichnung für den Canon erwähnt ist, woraus aber ein gänzliches Fehlen derselben nicht sicher erschlossen werden kann, finden wir im 2. Ordo (n. 10) bereits 21 Kreuze, in sechs Reihen (Ordo crucium senarius) vertheilt, ebenso beim Mikrologus (n. 14—17), welcher bemerkt, daß in Betreff der Kreuze im Canon bei verschiedenen eine verschiedene Praxis bestehe, daß er selber aber sich an den römischen Usus halte, wie derselbe zur Zeit Gregors VII. war (vgl. auch Sicard a. a. O. Kap. 6). Zur Zeit Innocenz' III. waren auch die Kreuze im Supplices te rogamus bereits noch hinzugekommen und so der Ordo crucium ein septenarius geworden. Der hl. Thomas (Summa theolog. III. q. 83. art. 5) bespricht diese Kreuze unter neun Kategorien, und da seine Deutung derselben viel kürzer und einfacher ist als die von Innocenz, Durand u. a., möge sie hier vollständig Platz finden, zum Beweis, wie innig und sinnig man im Mittelalter den Canon, speciell die in Rede stehenden Kreuze, als repraesentatio passionis Christi betrachtet hat[1]:

Dicendum, quod sacerdos in celebratione Missae (resp. in canone) *utitur crucisignatione ad exprimendum passionem Christi,* quae ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit *traditio,* quae facta est a *Deo* (Joh. 3, 16), *Juda* et *Judaeis;* quod significat *trina crucisignatio* super illa verba: *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.* Secundo fuit Christi *venditio;* venditus est autem a *sacerdotibus, scribis* et *pharisaeis;* ad quod significandum fit iterum *trina crucisignatio* super illa verba: *benedictam, adscriptam, ratam;* vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet *triginta* denarios. Additur autem et *duplex crux* super illa verba: *ut nobis corpus et sanguis* etc., ad designandam personam *Judae* venditoris et *Christi* venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in coena (Gründonnerstag; der Verrath am Charmittwoch); ad quod designandum fiunt tertio *duae cruces,* una in *consecratione corporis,* alia in *consecratione sanguinis,* ubi utrobique dicitur *benedixit.* Quarto autem fuit ipsa passio Christi (Charfreitag); unde ad repraesentandum *quinque plagas* Christi fit quarto *quintuplex* crucisignatio super illa verba: *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.* Quinto repraesentatur *extensio corporis* et *effusio sanguinis,* et *fructus passionis* per *trinam* crucisignationem, quae fuit super illis verbis: *corpus* et *sanguinem* sumpserimus, *omni benedictione* coelesti repleamur. Sexto repraesentatur *triplex oratio,* quam fecit in cruce, unam *pro persecutoribus,* cum dixit: Pater ignosce illis; secundam pro *liberatione a morte,* cum dixit: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me; tertia pertinet ad *adeptionem gloriae,* cum dicit: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum; et ad hoc significandum

[1] Die Reformirten verwarfen das Kreuzeszeichen ganz; Luther ging zwar nicht so weit, klagte aber besonders über die vielen Kreuze im Canon, den er dann bekanntlich ganz verwarf. Auf dem Tridentinum wurde von mehreren Concilsvätern der Antrag gestellt, es sollten sämmtliche Kreuze, welche nach der Wandlung über das Consecrirte gemacht werden, da sie ja doch keine Benedictionszeichen sein können und darum überflüssig oder wenigstens auffallend seien, ganz abgeschafft werden, worauf aber die Kirche im Hinblick auf das hohe Alter dieser Kreuze mit Recht nicht einging.

fit *trina* crucisignatio super illa verba: *sanctificas, vivificas, benedicis.* Septimo repraesentantur *tres horae,* quibus pependit *in cruce,* et ad hoc significandum fit iterum *trina* crucisignatio ad illa verba: *per ipsum et cum ipso et in ipso;* octavo autem repraesentatur *separatio animae a corpore per duas cruces* subsequentes *extra calicem* factas. Nono autem repraesentatur *resurrectio*[1] *tertia die* facta per tres cruces, quae fiunt ad illa verba: *pax Domini sit semper vobiscum.* Potest autem brevius dici, quod consecratio hujus sacrificii et fructus ipsius procedit ex *virtute crucis Christi,* et ideo, ubicunque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucisignatione utitur. Bezüglich der Kreuze nach der Consecration sagt der hl. Thomas: Sacerdos *post consecrationem* non utitur crucisignatione ad benedicendum et consecrandum, sed *solum* ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi.

6. In der clementinischen Liturgie, desgleichen in den Liturgien des hl. Jacobus, Basilius und Chrysostomus, stehen zwischen dem Dankgebet (Präfation mit Sanctus) und der Consecration keinerlei Bittgebete, sondern folgen Bitten für die Kirche und ihre Diener, für die verschiedenen Stände und Anliegen, für die Verstorbenen, sowie die Commemoration der Apostel und Martyrer erst nach der Consecration. In unserem römischen Meßcanon stehen schon vor der Wandlung verschiedene Bitten, nämlich die bereits im kleinen Canon gestellte und hier wiederholte Bitte um gnädige Annahme der auf dem Altare liegenden Oblation und deren Vorheiligung für die Consecration, sodann Fürbitten für die Kirche, den Papst u. s. w. und für alle die, welche der Opferfeier anwohnen; auch eine namentliche Commemoration und resp. Invocation von Heiligen findet schon vor der Consecration statt. Auf die Wandlung folgen dann nochmals Bittgebete, die Bitte um gnädige Annahme des in der Consecration gegenwärtig gewordenen Leibes und Blutes Christi aus den Händen des Opferpriesters und der Gläubigen resp. der ganzen Kirche, sofort um reichen fructus sacrificii für die Lebenden und besonders für die Verstorbenen, sowie speciell um einstige Aufnahme des Celebrans und der Mitliturgen unter die Schaaren der Heiligen, von denen die besonders gefeierten mit Namen genannt werden. Probst war früher der Ansicht, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten auch in der römischen Liturgie der Consecration keinerlei Bitten und Fürbitten vorausgegangen, sondern daß solche erst auf sie gefolgt seien. Durch eingehendes Studium der Schriften des hl. Augustin ist er nun aber zu der sicherlich richtigen Ueberzeugung gekommen, daß in der afrikanischen und römischen Kirche schon lange vor Augustin und wohl von Anfang an nicht erst nach der Consecration, sondern schon vor derselben Bitten und Fürbitten stattgefunden haben, und zwar im wesentlichen dieselben, wie noch jetzt (vgl. Katholik, Jahrg. 1881. I. Bd. S. 561 ff.).

Wohl spricht der Celebrans die Gebete im Canon, welche alle an den Vater gerichtet sind und ihre endgiltige[2] Schlußformel erst im lauten

[1] Mit omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum schließt der Canon und hört daher auch die repraesentatio *passionis* Domini auf.

[2] Wir sagten „endgiltige", denn im Verlauf des Canon wird fünfmal per Christum resp. per eundem Christum etc. geschlossen, aber das Amen immer vom Celebrans selber hinzugesetzt (vgl. darüber Bd. I. S. 514), während auf die laut gesprochene Schlußformel am Ende des Canon der Chor oder Ministrant mit Amen antwortet. In den handschriftlichen Missalien fehlt das Amen bei den fünf Schlußformeln im Verlauf

Per omnia saecula saeculorum vor dem Paternoster haben, auch nomine populi, weil er dieselben ja als Mittler spricht und als solcher auch Repräsentant des Volkes ist. Aber weil der Canon als die besondere repraesentatio passionis Domini erscheint, wird man mit Recht betonen können, daß der Celebrans die Gebete im Canon allererst und allermeist *nomine Christi* verrichte, namens desjenigen, der schon unmittelbar vor seinem Gang an den Oelberg im hohepriesterlichen Gebet, dann am Oelberg, während seines ganzen Leidens und noch sterbend am Kreuze in eminentem Sinne mittlerisch für alle Welt und für alle Anliegen gebetet hat. Dessen sich erinnernd, wird der Celebrans sich ganz besonders angelegen sein lassen, den Canon in größtmöglicher Sammlung und im engsten Zusammenschluß mit dem gottmenschlichen Opferer und Fürbitter zu sprechen. Zu solch innigem Zusammenschluß mit dem leidenden Erlöser und Fürbitter mahnte ehedem der Kuß auf das Crucifixbild vor dem Canon und mahnt noch jetzt, wie wir sehen werden, der Kuß des Altars zu Anfang des Canon.

§ 31.

Die Canongebete vor der Consecration.

(Wiederholte Bitte um gnädige und darum segenbringende Annahme der Oblation, d. i. zunächst des Brodes und Weines, und Vorheiligung derselben für die Consecration durch wiederholte Segnung.)

1. Schon im kleinen Canon, der spätern Ursprungs ist, hat der Priester als Mittler zu Gott um gnädige Annahme der Oblation (Brod und Wein) gefleht und hat dabei dieselbe auch gesegnet (vgl. § 28. S. 160); solche Bitte (abgesehen von der Secreta) und solche Segnung kam, wie schon früher erwähnt, bis ins Mittelalter herein nur im Canon vor und zwar in dem Theile desselben, welcher der Consecration vorausgeht. Anknüpfend (igitur) an die Präfation, in welcher Gott ob seiner großen Güte (clementissime Deus) soeben verherrlicht worden ist, fleht hier der Priester als Mittler (Plural) im vertrauensvollen Aufblick zu Gott und in tiefster Demuth (supplex; profunde inclinatus), durch Christus und in Vereinigung mit ihm (Altarkuß), aufs dringlichste (rogamus ac petimus) um gnädige Annahme (acceptum habere = genehm halten) der Opfergaben, die er zugleich segnet und die er Gott darbietet als Bittopfer oder als Thatbitte allererst für die ganze Kirche, dann für den Papst, den Diöcesanbischof, für alle orthodoxen Bischöfe und Lehrer (cultores fidei).

Aber auch für andere Personen beiderlei Geschlechts (famulorum famularumque) wird die Oblation Gott dargeboten, mit der Bitte, daß er um der gebrachten Oblation willen ihrer gnadenvoll gedenken möge, und zwar zunächst derjenigen, welche der Opferpriester sofort namentlich (N. N.) bezeichnet, sodann

---

des Canon durchweg, wurde also auch vom Priester nicht gesprochen, sondern wurde nur am Schluß des Canon auf das Per omnia saecula saeculorum mit Amen geantwortet; so auch noch in gedruckten Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Man kann daher mit gutem Grunde sagen, der Canon sei ein Gebet; vgl. Georgi tom. III. p. 28 sqq. und Katholik, Jahrg. 1885, II. S. 497.

aller derjenigen, welche der gegenwärtigen Opferfeier in rechtgläubiger und frommer Gesinnung, wie sie ja dem allwissenden Gott bekannt ist, anwohnen (circumstantium), ihrer aller, für welche und resp. von welchen die Oblation dem allein wahren Gott (Deo vivo et vero, im Unterschied von den falschen, leblosen Götzen) dargebracht wird (offerimus, offerunt) und zwar erstlich als Lob- und Verherrlichungsopfer (sacrificium laudis), sodann als Sühnopfer (pro redemptione animarum), ferner als Bittopfer (pro spe salutis etc.) und als Gelübdeopfer (reddunt vota).

a) Zu Anfang des Canon, unmittelbar vor dem Beginn (nicht erst mit dem Beginn) des Gebetes, breitet der Celebrans die Hände aus (extendit), erhebt sie und faltet sie dann allsogleich wieder. Das Ausbreiten der Hände (ehedem Ausstrecken in Kreuzesform) gleich am Anfang des Canon soll diesen als repraesentatio passionis Domini charakterisiren, soll an den mit ausgespannten Armen am Kreuze betenden Heiland erinnern; das Erheben der Hände ist sinnenfälliger Ausdruck der Erhebung des Gemüthes, wie sie während des ganzen Canon, welcher ja ehedem den Namen „Gebet" κατ' ἐξοχήν führte, vorhanden sein soll; das sofortige Falten der Hände läßt den Canon, dieses Gebet in sensu eminenti, als ein dringliches erscheinen, das Erheben der Augen (zum Himmel resp. zum Altarkreuz) bezeichnet sodann die Richtung des Gebetes auf Gott, das sofortige Niedersenken des Blickes in Verbindung mit der tiefen Verneigung vor dem Altare drückt aus, das Gebet im Canon sei von Sünd- und Schuldbewußtsein durchwaltet und daher ein demüthiges, gleich dem des Zöllners im Tempel; daß es aber gleichwohl Gebet des Mittlers sei und im engsten Zusammenschluß mit dem einen Opfer des Altares verrichtet werde, ist unter anderm auch durch das Auflegen der gefalteten Hände auf den Altar angedeutet[1].

b) Schon in den Secreten, die so alt sind als der Canon, ist Gott gebeten worden, die ihm gebrachte Oblation gnädig anzunehmen; in der Präfation sodann (mag sie im einzelnen wie immer lauten) und im Trisagion wurde Gott ob seiner Güte und überreichen Gnadenhuld gepriesen; im Rückblick darauf nun beginnt der Canon mit *igitur*, welches an Vorausgegangenes anknüpft; „nun denn" oder „also", da Du so überaus gütig bist, himmlischer Vater, und wir Dich schon einmal (in den Secreten) darum gebeten haben, so erneuern wir unsere flehentliche Bitte um gnädige Aufnahme (uti = ut *accepta* habeas) und um Einsegnung (et benedicas) des von uns gebrachten Opfers. — Wie schon oben bemerkt wurde, sind die sämmtlichen Gebete im Canon gleich allen Orationen aus älterer Zeit (Bd. I. S. 278 f. und 511) an den Vater durch den Sohn gerichtet. Gerade die zur Opferfeier Versammelten wissen und fühlen sich so recht als Kinder Gottes in jenem geheimnißvollen Sinne, in welchem sie es geworden sind durch die aus dem Kreuzopfer stammende wesenhafte Mittheilung des Heiligen Geistes, der sie drängt und ermuthigt zum zuversichts- und liebevollen Abbarufen (Röm. 8, 14—16). In der Vorrede zum Vaterunser bezeichnen wir es aber gleichwohl als ein Wagniß (audemus), Gott Vater zu nennen und zu ihm als Vater zu beten; wissen wir uns ja ihm gegenüber nicht bloß als ganz und gar abhängige Creaturen, sondern gleich Petrus (Luc. 5, 8) als sündhafte Menschen, weshalb sich bei unserem Beten mit der Kindesliebe und Kindeszuversicht auch tiefe Demuth verbinden soll; als supplex (eigentlich mit gebeugten Knien) bitten heißt demüthig bitten; durch den Gebrauch der synonymen Doppelbezeichnung rogare und petere wird die Dringlichkeit der Bitte angedeutet. Nicht bloß in Worten (per Jesum Christum etc.) drückt der Celebrans

[1] Ueber die Bedeutung der in Rede stehenden Gestus wurde ausführlich gehandelt in Bd. I. S. 604 f. 609 ff.

aus, daß er seine Bitte durch Christum, im engsten Zusammenschluß mit ihm als dem gottmenschlichen Hohenpriester und Fürbitter, Gott darbringe, sondern auch durch sinnenfällige Handlung, indem er nämlich bei petimus den Altar, das Symbol des im Opfer unter uns fortlebenden himmlischen Hohenpriesters, küßt und durch diesen symbolischen Act liebender Hingabe an Christus sich mit ihm für das im Canon folgende Beten und Segnen in wirksamen Rapport setzt (vgl. des nähern Bd. I. S. 662).

Daß die Bitten im Canon plurale Fassung haben (rogamus, petimus, offerimus), hat man damit zu erklären versucht, daß in alter Zeit die Priester an den bischöflichen Kirchen zugleich mit dem Bischof celebrirten und gemeinsam mit ihm den Canon beteten, so daß also der Rogantes, Petentes, Offerentes mehrere waren, ähnlich, wie noch jetzt bei der Priesterweihe die Neugeweihten mit dem Bischofe concelebriren. Da schon der 2. römische Ordo (n. 10) sagt: Solus Pontifex intrat *tacite* in canonem, so könnten die concelebrirenden Priester den Canon wohl nur still mitgebetet haben, nicht laut, wie letzteres dermalen bei der Priesterweihe geschieht, bei welcher übrigens dieser Ritus nicht sehr alt ist[1]. Mir erscheint es als das Nächstliegende, zu sagen, der Celebrans bete, wie schon bei der Oblation, so auch hier als Mittler, in dessen Hände die Gläubigen ihre Opfergaben gelegt haben, bete also nicht bloß in seinem, sondern auch in der Gläubigen Namen um gnädige Annahme und um Segnung der Oblation. Zur Zeit der Entstehung unseres Canon bestand überall noch die Naturaloblation von seiten des Clerus und Volkes, aus welcher das Opferbrod und der Opferwein entnommen wurden, und konnte daher der Celebrans in vollster Wahrheit sagen: quae tibi offerimus; und wenn, wie früher erörtert (vgl. oben S. 152 u. 162), unsere Gläubigen beim Offertorium wenigstens intentionell ihre Opfer der mannigfachsten Art dem Priester sozusagen auf die Patene gelegt haben, dann haben auch jetzt noch die Plurale im Canon ganz guten Sinn. Object der ersten, sowie der folgenden Segnungen im Canon vor der Consecration sind jedenfalls das Opferbrod und der Opferwein, die unter den Namen dona, munera, sacrificia schon in den verschiedenen Secreten vorkommen (§ 28 S. 174). Von den vielen Erklärungen, welche die erwähnten drei Bezeichnungen an unserer Stelle seit dem Mittelalter bis in die Gegenwart erfahren haben, erscheint mir als die einfachste immerhin noch die, gemäß welcher das Opferbrod und der Opferwein *dona* heißen, sofern sie Gaben Gottes, von Gott dem Schöpfer und Erhalter der Welt den Gläubigen geschenkt sind, *munera*, sofern die Gläubigen sie behufs Anerkennung der Oberherrlichkeit Gottes ihm als Weihegaben dargebracht haben, *sacrificia*, sofern dieselben bei der eucharistischen Opferfeier und im innigsten Zusammenhang mit ihr, zum Zweck der Verwandlung in Christi Opferfleisch und Opferblut dargebracht wurden (vgl. oben S. 149 u. 172). Heilig heißen sie, weil sie durch den Opferungsact und durch die schon bei der Oblation vollzogene Segnung ausgeschieden sind aus dem Kreis des Profanen, unversehrt (illibata, in den Handschriften meistens inlibata) werden sie genannt, sofern sie von allem, was Corruption heißt, frei sind, eine Eigenschaft, um derentwillen die Hostie schon bei der Oblation als immaculata bezeichnet wurde (vgl. S. 162). So wenig ich bei Erklärung der Oblationsgebete (S. 162 ff.) die Prädicate immaculata, salutaris, so wenig kann ich hier die Prädicate sancta und illibata schon direct auf das beziehen, was in der Consecration aus Brod und Wein erst werden soll, nämlich auf Christi heiligstes

---

[1] Ueber die Concelebration in alter und mittlerer Zeit handelt eingehend Georgi (l. c. tom. III. p. I—XXIV); in Rom concelebrirten an einzelnen hohen Festen die Cardinalpriester mit dem Papste noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts; vgl. Innocenz III. a. a. O. IV. 25.

Fleisch und Blut. Ebensowenig kann ich den über Brod und Wein (**haec**, das was jetzt auf dem Altare sich befindet) herabgeflehten Segen schon auf die Wandlung beziehen, segnen nehmen im Sinne von wandeln und dadurch zum Quell allen Segens machen; benedicere bezeichnet hier eine erneute, im Moment der Segnung eintretende Mittheilung höherer, übernatürlicher Kräfte und Qualitäten an Brod und Wein, um sie immer mehr vorzuheiligen für die nachfolgende Wandlung, um sie dem, was aus ihnen werden soll, mehr und mehr homogen zu machen; quod sanctum est, sanctificetur adhuc (vgl. S. 160. a); die Bitte um Segnung ist also hier noch nicht direct Bitte um die Wandlung, ist es aber indirect, nämlich als Bitte um Vorheiligung für die Wandlung. Sofern Brod und Wein die sichtbaren Repräsentanten all der unsichtbaren Opfer sind, welche die Gläubigen geistigerweise auf den Altar gelegt haben, wird man den Segen des Priesters auch auf sie als opera operantium beziehen können, die ja der Befruchtung durch den priesterlichen Segen, einer Vorheiligung für den Anschluß an das opus operatum Christi fähig und bedürftig sind. Ueber die mystische Deutung der drei Kreuze vgl. die Erklärung des hl. Thomas oben S. 196.

c) Die Oblation, welche die Gläubigen durch des Mittlers Hand Gott darbringen, ist zwar nicht sacrificium im strengen Sinne des Wortes, wird aber doch mit Recht (vgl. S. 149) im weitern Sinne als Opfer bezeichnet, und kann man daher von der Meßoblation sagen, daß sie Verherrlichungs- und Lobopfer (sacrificium laudis), daß sie Bittopfer und Sühnopfer sei. Unter allen drei Gesichtspunkten erscheint hier die Oblation und zwar zunächst als Bittopfer[1], oder, wenn man lieber will, als Thatbitte für die Kirche, den Papst u. s. w. In den griechischen Liturgien, die des hl. Marcus ausgenommen, haben die Fürbitten für die Kirche, den Bischof, den Clerus, den König, für die verschiedenen Stände und Anliegen ihren Platz erst nach der Consecration, also im Anschluß an das bereits gegenwärtige Opfer Christi, aus welchem, als dem vollkommensten Bittopfer, die Wirksamkeit all dieser Fürbitten zuletzt stammt. In der afrikanischen und sicherlich auch in der römischen Liturgie hingegen wurde wohl schon seit ältester, jedenfalls schon seit Augustins Zeit (Probst, im Katholik. 1881. I. S. 563) die Fürbitten für die Lebenden bereits vor der Consecration, die für die Verstorbenen erst nach derselben eingelegt (vgl. dagegen den etwas confusen Canon im Stowe-Missale; Innsbrucker Zeitschrift. 1886. S. 4. 18). Wie schon bemerkt, ist in unserm Canon die Fürbitte für die Lebenden nicht eine bloße Bitte in Worten, sondern ist Thatbitte, ist Bittopfer, ist Oblation, um derentwillen Gott die erbetenen Güter gewähren soll. Da aber diese Oblation tief innerlich mit der Consecration resp. mit dem in der Wandlung von Brod und Wein sich vollziehenden Bittopfer Christi zusammenhängt, in ihm gipfelt, so ist klar, daß die erbetenen Güter nicht als Wirkung der Oblation für sich allein erwartet werden, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Bittopfer Christi; die Thatimpetration oder das Bittopfer der Glieder wird verklärt und vollendet durch die Thatimpetration oder das Bittopfer des Hauptes, das opus operantium der Glieder durch das opus operatum des Hauptes.

d) Thatbitte im erwähnten Sinne wird bei Gott eingelegt an erster Stelle (in primis ist zu pro ecclesia hinabzubeziehen) für seine heilige, katholische Kirche, für den mystischen Leib Christi, der als solcher heilig (sancta) und zur Heiligung der ganzen Welt (toto orbe terrarum) bestimmt, d. h. katholisch ist. Für die Kirche wird zum Zweck ihrer Ausbreitung und ihres gedeihlichen Bestandes zunächst

---

[1] Daß und inwiefern die Oblationen nicht bloß Huldigung vor der göttlichen Majestät (λατρεία) seien, sondern auch expiatorische und impetratorische Wirkungen haben, wurde schon früher (§ 27 S. 149—150) erörtert.

äußerer Friede (pacificare — das Gegentheil ist Verfolgung und Bekämpfung mannigfachster Art) erfleht, sodann Abwehr alles dessen, Bewahrung (custodire) vor all dem, was diesen äußern Frieden stören kann; ferner jene Einheit (adunare), die im orthodoxen Glauben und in der eingegossenen Liebe wurzelt, in jener Liebe, welche die Glieder des mystischen Leibes Christi in höchst reale, wesenhafte Einheit mit Gott (Joh. 17, 17 ff.) und miteinander setzt, nicht bloß Häresie und Schisma, sondern auch Uneinigkeit in Sachen des socialen und bürgerlichen Lebens ausschließt; endlich Leitung (regere) durch den Heiligen Geist als spiritus rector, als πνεῦμα ἡγεμονικόν in allem, was das kirchliche Leben, dessen Bethätigung und Entwicklung betrifft. Die sichtbaren Organe, durch welche Gott die Kirche leitet und regiert und für welche daher zuerst gebetet wird, sind der Papst als Oberhaupt der ganzen Kirche und oberster Träger der kirchlichen Einheit, bei dessen Nennung im Canon inclinirt wird (Bd. I. S. 602), der Diöcesanbischof (antistes — προεστώς, Vorsteher der Kirche) und alle jene rechtgläubigen hierarchischen Personen, die zugleich (atque) Pfleger (cultores) des katholischen, apostolischen Glaubens sind, sei es durch Lehre, sei es durch Wissenschaft oder wie immer. Daß unter cultores fidei Pflanzer oder Pfleger und Förderer des Glaubens nicht bloße Verehrer oder Bekenner des Glaubens zu verstehen seien, ist gewiß; daß es hierarchische Personen, orthodoxe Bischöfe anderer Diöcesen und Priester seien, läßt die Zusammenstellung mit Papst und Diöcesanbischof erschließen. In der Muratorischen Ausgabe des Gelasianum, desgleichen in sehr alten Meßerklärungen, fehlen die Worte: et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus ganz und ist außer dem Papst nur der (Diöcesan-) Bischof genannt; dagegen wird im (gelasianischen) Canon des Stowe-Missale[1] nach dem Papst nicht der Diöcesanbischof erwähnt, sondern heißt es: una cum beatissimo famulo tuo N. papa nostro, episcopo sedis apostolicae (= römischer Bischof), et omnibus orthodoxis atque catholicae, apostolicae fidei cultoribus et abbate nostro N. episcopo . . . *hic recitantur nomina vivorum*. Da hier nach dem episcopus sedis apostolicae nicht gleich der Diöcesanbischof genannt ist, so hat man unter den omnes orthodoxi atque fidei cultores, auf die erst der Abt folgt, der vielleicht auch Bischof war, sicherlich Bischöfe, wahrscheinlich den gesammten Episkopat zu verstehen, dessen Haupt der römische Bischof ist; die Bemerkung hic recitantur nomina vivorum, nach welcher das Memento etiam Domine famulorum tuorum etc. folgt, läßt erschließen, daß man an dieser Stelle, nachdem mit den Worten et omnibus orthodoxis etc. zuerst im allgemeinen der Bischöfe Erwähnung geschehen war, aus den Diptychen die Namen einzelner Bischöfe, zunächst des Diöcesanbischofes, des Metropoliten, berühmter und hochverdienter anderer Bischöfe, vielleicht auch die von Priestern verlesen habe; wahrscheinlich wurden dann im Anschluß an den Clerus auch gleich die Namen anderer, nämlich des Königs, der Stifter und besonderen Wohlthäter des Gotteshauses und resp. des Conventes, dann solcher, die besonders reiche Oblationen gebracht oder anderweitig sich um die Kirche verdient gemacht hatten, in sogen. „Verbrüderung" mit der betreffenden Kirche standen u. dgl., öffentlich aus den Diptychen gelesen[2]. Daß man nicht jeden Sonn- und Festtag

---

[1] Die ausgedehnten Fürbitten für Lebende und Verstorbene, welche in diesem Canon nach den Worten pro redemtione animarum suarum eingeschaltet sind und in welchen nochmals der Papst, dann episcopus (Diöcesanbischof), hierauf omnes episcopi et presbyteri, omnis ecclesiasticus ordo, imperium romanum et omnes reges genannt sind, ist kaum gelasianisch, sondern ein Einschiebsel aus späterer Zeit.

[2] *Diptychon* (von δίς und πτύσσειν, d. i. zweimal zusammenlegen), im Mittelalter auch liber vitae genannt, bezeichnet zwei durch ein Charnier verbundene und darum zusammenlegbare Täfelchen oder Tafeln (mysticae tabulae), die aus verschiedenem Stoff

die Namen aller Gläubigen, welche pflichtgemäß eine Oblation brachten, in den Diptychen verzeichnen und dann verlesen konnte, ist selbstverständlich; das Provinzialconcil von Emerita (666; can. 19) verordnete daher: ut presbyter in singulis quibusque ecclesiis, quibus jussus fuerit per episcopi ordinationem praeesse, *per singulos dies dominicos* sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas, vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt, *ante altare recitentur tempore Missae;* quod si hac decesserunt luce, nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur. Wie an Sonn- und Festtagen, so fand in Stiften und Klöstern auch in der täglichen Conventmesse öffentliche Lesung der Diptychen statt, die aber seit dem 8. Jahrhundert allmählich in Wegfall kam.

Daß im Canon seit ältester Zeit für den Papst und den Diöcesanbischof regelmäßig mit Namensnennung[1] gebetet wurde, beweisen die ältesten Sacra-

---

sein konnten; auf die Innenseite dieser Täfelchen selber oder auf eingelegte Pergamentblätter schrieb man die Namen, welche beim Memento früherhin öffentlich (vom Ambo aus oder vor dem Altar durch den Diakon) vorgelesen, späterhin nur noch am Altare für den Celebrans vernehmlich vom Subdiakon vorgesprochen, mitunter auch nur auf den Altar gelegt wurden. Man unterschied Diptychen der Lebenden, für das Memento vor der Consecration, und Diptychen der Verstorbenen, für das Memento nach der Consecration. Des nähern verweisen wir über diesen schwierigen Gegenstand auf Georgi l. c. III. p. 40 sqq.; Berlendis l. c. p. 260 sqq. und Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen, 1890, S. 121 ff. u. ö.

[1] Statt des jetzt üblichen N. steht in den alten Sacramentarien illo oder ill . . Auf die Anfrage, was der Papst bei der Opferfeier statt der Worte una cum papa nostro spreche, hat schon Innocenz III. geantwortet: nos ibi dicimus una cum indigno famulo tuo; desgleichen thut der Diöcesanbischof statt et antistite nostro. Letzterer darf im Canon erst genannt werden, wenn er seine Diöcese resp. deren Verwaltung übernommen hat, mag er die bischöfliche Weihe (oder überhaupt einen höhern Ordo) schon empfangen haben oder nicht. Seinen Namen müssen alle Priester ohne Ausnahme im Canon nennen, die in seiner Diöcese celebriren; damit auch auswärtige seinen Namen sicher wissen können, soll er in allen Sacristeien der Diöcese angeschrieben stehen; weiß ihn der Celebrans nicht, so betet er et antistite nostro ohne Namensnennung. Der Name des betreffenden Klosterabtes, desgleichen eines Diöcesanadministrators (Kapitelvikars), apostolischen Vikars für einen bestimmten District u. dgl. darf im Canon nicht genannt werden (vgl. Mühlbauer I. p. 222). Ist die Diöcese verwaist, so fällt et antistite nostro ganz aus, desgleichen in Rom, wo der Papst Bischof ist. Daß im römischen Canon früherhin nach dem Papst und Bischof (und resp. nach dem Clerus, wo desselben in älterer Zeit eigens gedacht wurde) auch des Königs resp. Landesfürsten mit Namensnennung gedacht wurde, ist nicht bloß aus handschriftlichen Sacramentarien, sondern noch aus gedruckten Meßbüchern des 16. Jahrhunderts zu ersehen. Im officiellen Missale Pius' V. wurde „et rege nostro N." ausgelassen, sicherlich auch aus dem Grunde, um Verlegenheiten und Unannehmlichkeiten für den Clerus solcher Länder und Ländchen abzuschneiden, deren Fürsten zum Protestantismus abgefallen oder Schismatiker waren. Wo man das officielle römische Missale, dem nichts hinzugefügt werden darf, nicht einführte, wie z. B. in der Kölner Erzdiöcese, behielt man das „et rege nostro N." auch fürder bei, und steht es daher noch im Kölner Missale von 1756. Wo das von Pius V. herausgegebene und von späteren Päpsten revidirte römische Missale eingeführt ist, darf der Name des Landesfürsten und resp. der regierenden Landesfürstin nur auf Grund eines speciellen Privilegiums genannt werden; so hat auf wiederholtes Ansuchen der Maria Theresia Papst Clemens XIII. für Oesterreich gestattet: ut legitimi successores tui in Hungariae et Bohemiae regnis, sive masculi sive foeminae, *dummodo coelesti benedictione et sacra unctione juxta consuetas caeremonias ut Reges ac Domini sive ut Reginae ac Dominae inaugurati vel inauguratae fuerint,* non tam in iisdem regnis (Hungaria et Bohemia) quam in aliis provinciis, urbibus ac locis eorum dominationi pleno jure

mentarien und Meßerklärungen; daß vielfach schon in älterer Zeit, ziemlich allgemein seit dem 13. Jahrhundert, im Canon auch der Name des Landesfürsten genannt wurde, ist gleichfalls gewiß. Das Nennen der Namen im Canon wird schon in der Väterzeit als *offerre* nomen bezeichnet, wohl aus dem Grund, weil das Gebet für den, welcher hier mit Namen genannt wird, in Verbindung mit der von ihm gebrachten Oblation, unter Berufung auf sie Gott dargeboten, sein Name mit der Oblation Gott dargebracht wird zum Behuf reicher Zuwendung von Opferfrüchten.

e) Der Opferfürbitte für Kirche, Papst und Bischof reiht sich im Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum die Opferfürbitte für jene Lebenden an, welche der Celebrans nach eigenem frommem Ermessen Gott mit Namensnennung (N. N.) empfehlen will[1], um ihnen aus dem Opfer (aus der Oblation im Zusammenhang mit dem Opfer Christi) einen fructus *specialis* (vgl. S. 17) zuzuwenden[2]. Hieran reiht sich dann die Fürbitte für alle jene, welche der betreffenden Opferfeier anwohnen (circumstantes vel circumadstantes); der Zusatz: quorum tibi fides cognita est ac nota devotio wird besagen wollen: sofern sie — was Gott allein weiß — orthodox gläubig und fromm gesinnt und darum der kirchlichen Opferfürbitte würdig und für deren Frucht empfänglich sind[3]. Die Worte „pro quibus offerimus" fehlen in den alten Sacramentarien und bei den Schriftstellern des frühern Mittelalters (cf. Microlog. c. 13); ursprünglich hieß es nur: *qui tibi offerunt* hoc sacrificium laudis etc., woran sich das „tibique reddunt" constructionsgemäß anschließt. Gemeint sind damit die circumstantes, welche früherhin sammt und sonders Oblationen bringen mußten, und von denen daher in Wahrheit gesagt werden konnte, sie bringen jetzt (offerunt, Praes.) durch den Priester als ihren Mittler Gott ein sacrificium, d. i. eine Oblation, dar. Als dann die Oblationen seitens der Anwohnenden seltener wurden, scheint man das pro quibus offerimus, welches im Gelasianum und im ursprünglichen Gregorianum noch fehlt, eingeschaltet und die Oblationen, welche die einen brachten, stellvertretend und vi communionis sanctorum auch für die anderen, welche keine gebracht hatten, Gott dargeboten zu haben. Dermalen, wo von den Gläubigen gar keine Natural-

---

subjectis, nullo tamen addito conjugis nomine, si quem vel quam habuerint, per haec tantum verba „pro Rege nostro" si fuerit masculus, „pro Regina nostra" si fuerit foemina, in canone Missae nominari possint, perpetuo concedimus et indulgemus. Für Bayern besteht das Privilegium, daß wenigstens in der Charfreitagsliturgie (statt pro imperatore) für den König mit Namensnennung gebetet wird (eigene Oration).

[1] Ueber das private Memento für Excommunicati vitandi vgl. S. 22.

[2] Ueber den Unterschied des fructus specialis vom fructus ministerialis, für dessen Zuwendung ein bloßes Memento nicht genügt, vgl. oben § 4 S. 17 ff. Applicirt man für Lebende, so wird man hier für sie jedenfalls auch ein specielles Memento machen. Bezüglich des Memento für die Lebenden setzen wir eine beachtenswerthe Rubrik aus dem sehr alten Missale von Sarum hierher, welche lautet: Hic oret pro vivis, in qua oratione *ordo* debet attendi propter ordinem caritatis. *Quinquies* oret sacerdos: primo pro seipso, secundo pro patre et matre, carnali videlicet et spiritali (Pathen), et pro aliis parentibus; tertio pro amicis specialibus, parochianis et aliis; quarto pro omnibus adstantibus, quinto pro omni populo christiano . . . *Consulo tamen, ut nullus ibidem nimis immoretur,* tum propter cordis distractionem, tum propter immissiones, quae possunt fieri per angelos malos, tum propter alia miracula. Ueber das vorläufige Memento bei der *Praeparatio ad Missam* vgl. S. 34.

[3] Solange der Katechumenat bestand, wurden in der Scrutinienmesse (zweiter und dritter Sonntag in der Fasten) nach den Worten „omnium adstantium" die Namen der Pathen öffentlich verlesen, welche am nächsten Charsamstag die Täuflinge (electi) aus der Taufe heben sollten; auch die Namen der Täuflinge wurden in dieser Scrutinienmesse verlesen und zwar nach einem eigens gestalteten Hanc igitur. Cf. Gelasianum, ed. Murat. 522.

oblationen mehr gebracht werden, Brod und Wein statt aller und für alle Anwesenden vom Priester als Mittler dargebracht wird, haben die Präsentia offerunt und reddunt nur einen rechten Sinn, wenn die Anwohnenden wenigstens in der Weise, wie schon wiederholt gesagt worden, als mitopfernd (geistigerweise Opfer bringend) an den Celebrans sich anschließen, wodurch ihnen nicht bloß ein reicher fructus ex opere operantis, sondern auch ein specieller fructus ex opere operato zu theil wird. Die Oblation, welche die anwohnenden Gläubigen darbringen, ist Lobopfer, weil dargebracht zur Huldigung, Anbetung und Verherrlichung vor Gott als der höchsten Majestät (§ 27 S. 149); das ist Hauptzweck der Oblation, die summa majestas und die völlige Abhängigkeit von ihr anzuerkennen (§ 27 S. 162), sie dadurch zu verherrlichen und insofern sacrificium laudis zu sein. Dieses sacrificium laudis bringen die Opfernden dar für sich und die Ihrigen, bringen es auch zu dem Zwecke dar, um dadurch ihre Seelen loszukaufen (redemptio animarum) aus den Ketten der Sünden und Sündenstrafen (Sühnopfercharakter der Oblation), sodann um die Hoffnung zu begründen, einst zum vollendeten Heil und zur gänzlichen Unversehrtheit im Himmel zu gelangen (Bittopfercharakter) und um zugleich die Gelübde, so man Gott z. B. behufs Danksagung für erlangte Wohlthaten gemacht hat, zu lösen (reddere vota; Gelübdeopfer). *Salus* kann das Heil in Christo, wie es schon hienieden in der Rechtfertigung uns zu theil wird, bedeuten, dürfte aber hier füglicher (weil das diesseitige Heil schon in der redemptio animarum eingeschlossen ist) auf die mit „lebendiger Hoffnung" (I Petr. 1, 3) erwartete Heilsvollendung im Jenseits, und *incolumitas* auf das unvergängliche Erbe (κληρονομία ἄφθαρτος) im Himmel bezogen werden im Sinne von I Petr. 1, 5; in dieser jenseitigen incolumitas ist auch Verklärung des Leibes eingeschlossen[1]. Votum vel vota reddere ist die im Alten Testament (Ps. 21, 26; 49, 14; 60, 9; 64, 2; 115, 14 u. ö.) gewöhnliche Bezeichnung für Darbringung von Gelübdeopfern (זֶבַח נֶדֶר), welche eine Unterart der sogen. Friedopfer bildeten (Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 41).

2. Ueber dem Gebet, welches mit Communicantes beginnt, steht in unseren jetzigen römischen Meßbüchern die Ueberschrift „*infra actionem*", was so viel ist als *intra* actionem oder intra *canonem*. Diese Ueberschrift soll lediglich die Stelle im Canon bezeichnen, wo an gewissen Tagen nach dem Wort „Communicantes" eine auf die geradige Festfeier[2] bezügliche Einschaltung zu machen ist, und will dem Celebrans sagen: hier ist der Platz, wo die Einschaltung zu geschehen hat, die für einige Tage vorgeschrieben ist und im Proprium de tempore (ehedem regelmäßig, jetzt noch am Gründonnerstag und Charsamstag) oder nach der betreffenden Präfation (so jetzt gewöhnlich) steht.

---

[1] Im Canon Gelasii des Stowe-Missale wird hier nicht bloß im allgemeinen für die adstantes und offerentes gebetet, sondern werden die einzelnen Stände und Gebetsanliegen genannt und wird auch schon der Verstorbenen gedacht. Im gelasianischen Canon (auch bei Muratori) fehlt die Bindepartikel que an dem tibi, mit welchem ein neuer Satz zu beginnen scheint, den man füglich mit Communicantes etc. zusammenconstruiren kann.

[2] Diese Einschaltung in das Communicantes muß auch gemacht werden in feierlicher Votivmesse mit eigener Präfation, wenn solch eine missa votiva solemnis oder wenn ein höheres Fest mit eigener Präfation innerhalb einer Octav mit eigenem Communicantes gefeiert wird; selbst wenn die Octav in der betreffenden Messe nicht commemorirt werden darf, muß ihr Communicantes genommen werden und darin der Zusammenhang mit der laufenden Festzeit zum Ausdruck kommen. Das Gleiche gilt von der Einschaltung in das Hanc igitur in der Oster- und Pfingstwoche.

Daß infra hier mit intra und actio mit canon gleichbedeutend sei, kann nicht bezweifelt werden; schon im Gelasianum (edit. Murator. p. 522. 553) werden infra und intra, sowie actio und canon in einem und demselben Meßformular synonym gebraucht, wie das auch in den späteren Sacramentarien und Missalien geschieht (vgl. oben S. 191). Nicht weniger gewiß ist, daß die vereinzelt (so schon im Gregorianum, ed. Muratori p. 86) vorkommende Leseart *in fractione* lediglich auf einem Schreibfehler, statt infra actionem, beruht. Weder im Gelasianum noch im Gregorianum findet sich die Ueberschrift „infra actionem" im fortlaufenden Canon selber, sondern im Gelasianum regelmäßig in dem betreffenden Meßformular, wo das Einzuschaltende seinem ganzen Wortlaut nach enthalten ist, im Gregorianum aber findet sich auch da die Ueberschrift nicht, nur in Ascensione Domini steht „in fractione" über dem Fest-Communicantes. Noch bis auf das Missale Pius' V. (bei den Dominikanern noch jetzt) stand das infra actionem nicht im fortlaufenden Canontexte (vor dem Communicantes), sondern nur über dem einzuschaltenden Texte selber, der entweder im Proprium de tempore in der betreffenden Festmesse oder unter den Präfationen seinen Platz hatte; und auch da hatten es manche Missalien nicht, wie es z. B. im Augsburger Missale von 1555 nirgends vorkommt.

3. Schon in Bd. I. S. 308. 312—313, als von dem liturgischen Heiligencultus die Rede war, ist erörtert worden, in welchem Sinne die Kirche seit ältester Zeit im Orient und Occident das eucharistische Opfer als Oblation und als Opfer Christi zu Ehren (in honorem), zum feiernden Gedächtniß (in memoriam) der Heiligen, vorab der Gottesmutter dargebracht hat, und wurde bemerkt, daß die Väter der Kirche eine besondere Ehrung der Heiligen in der Nennung ihrer Namen bei der Opferfeier erblickten. Daher geschieht in allen alten Liturgien beim eucharistischen Opfer der Heiligen Erwähnung, zunächst um dadurch sie selber zu ehren, dann aber auch, um ihre Fürbitte für die diesseitige Kirche, speciell für die zur Opferfeier Versammelten (circumstantes — qui offerunt — qui reddunt vota sua), in Anspruch zu nehmen (Bd. I. S. 313). Dies geschieht nun auch in unserer römischen Liturgie im sogen. *Communicantes*[1]. Die Gläubigen, welche ihre Oblation durch die Hand des Celebrans Gott als Lob-, Sühne-, Bitt- und Gelübdeopfer darbieten, berufen sich behufs gnädiger und segenbringender Annahme dieses ihres Opfers zunächst auch darauf, daß sie nicht als vereinsamte Monaden vor Gottes Angesicht erscheinen, sondern als Glieder des mystischen Leibes Christi, die alle untereinander in geheimnißvoller Gemeinschaft stehen (communicantes), in Gemeinschaft stehen auch mit den Heiligen im Himmel, deren Gedächtniß sie eben deshalb jetzt ehren und feiern (memoriam venerantes) durch Darbringung der gegenwärtigen Oblation (vgl. oben S. 171) und durch namentliche Erwähnung der Erlauchtesten aus ihnen (Maria, zwölf Apostel, zwölf andere gefeierte Martyrer der römischen Kirche). Mit dieser thatsächlichen Verehrung der Heiligen verbinden die Opfernden dann auch noch die Bitte, Gott möge auf Grund der Verdienste und Fürbitten dieser und aller Heiligen ihnen helfend und schützend in allen Lagen und Bedürfnissen zur Seite stehen

[1] Manche Erklärer ergänzen sumus zu communicantes und venerantes; richtiger zieht man qui offerunt und reddunt vota sua herab; die circumstantes bringen ihre Opfergaben dar als communicantes, als venerantes u. s. w., und rechnen eben deshalb um so sicherer auf Erhörung ihrer Bitte um deren gnädige und reichen Segen vermittelnde Auf- und Annahme von seiten Gottes.

(quorum meritis precibusque concedas), eine Bitte, welche schließlich durch Christus als das Haupt des mystischen Leibes und als Centrum der Communio sanctorum Gott dargeboten wird (per eundem Christum etc.). Möge der Priester, während er im Communicantes die Gemeinschaft mit den Heiligen bethätigt, sich jedesmal recht lebhaft hinein versetzen in den Himmel, möge er mit dem Auge des Glaubens und voll kindlicher Zuversicht schauen den himmlischen Opferaltar (Offenb. 8, 3) und die um ihn geschaarte ecclesia primitivorum, qui conscripti sunt in coelis (Hebr. 12, 23), das Seelenauge besonders auf diejenigen richtend, deren Namen speciell genannt werden und deren Fest gerade gefeiert wird; am Tage solcher Festfeier muß der Celebrans, wenn er im Canon den Namen des betreffenden Heiligen nennt, zum Ausdruck besonderer Verehrung die inclinatio capitis minima (an Marienfesten die media) machen (Bd. I. S. 602).

An einzelnen hohen Festen und Tagen (Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Charsamstag mit Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingstsamstag mit Pfingsten) wird behufs kräftigster Motivirung der Bitte um gnädige Annahme des Opfers vor der Berufung auf die Heiligen auch noch ausdrückliche Berufung auf das eben gefeierte Tages- oder Festgeheimniß (*diem* venerantes etc.) eingelegt, um dessentwillen und zu dessen möglichst würdiger Feier der majestätische Gott ja doch gewiß das Opfer der Gemeinde wohlgefällig annehmen möge. Die in Rede stehende Einschaltung, gewöhnlich mit diem sacratissimum celebrantes beginnend, hat ihren Platz nicht unpassend unmittelbar nach dem Communicantes, welches ja nicht auf die Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel einzuschränken ist, sondern auf die *unio* aller Glieder unter einander, also auch auf die der noch unverklärten in der Kirche Gottes auf Erden sich bezieht. Gerade bei der gemeinsamen Feier des heiligsten Opfers erscheinen die Gläubigen so recht als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, der im Opfer in der realsten Weise mit den Gliedern verkehrt; Grund genug für die Glieder, darauf sich bei der Opferfeier zu berufen, zu sprechen: Wir sind Glieder des mystischen Leibes Christi (communicantes), als solche feiern wir heute eine für die im Erlösungswerk vollzogene Bereitung dieses mystischen Leibes höchst wichtige Heilsthatsache, und als Glieder dieses einen Leibes nun stehen wir auch in realer Gemeinschaft mit den Heiligen, die wir daher nunmehr verehren und um ihre Fürbitte anrufen wollen.

a) In den griechischen Liturgien, mit Ausnahme der Marcusliturgie, findet die feiernde Erwähnung der Heiligen, unter welchen die Mutter Gottes ganz besonders ausgezeichnet und verherrlicht wird, erst nach der Consecration statt (vgl. S. 197); galt es ja als die größte Ehre für die Heiligen, „genannt zu werden, wenn der Herr zugegen ist, sein Tod sich erneuert, die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen" (Chrysostomus 21. Homil. über die Apostelgesch. n. 4). Daß die Erwähnung der Heiligen in den griechischen Liturgien keine Fürbitte für dieselben gewesen sei, daß vielmehr ihre Fürbitte für die opfernden Gläubigen ausdrücklich in Anspruch genommen wurde, haben wir Bd. I. S. 313 des nähern dargethan. Nach Augustin zu urtheilen, hat man in der römischen Kirche schon in alter Zeit der Heiligen bereits vor der Consecration feiernd gedacht, und zwar, wie noch jetzt geschieht, mit Namensnennung nur heiliger Martyrer, weil diese durch Blutvergießen ihr Leben

geopfert haben und dadurch die getreuesten Nachbilder des am Kreuze und auf dem Altare sich opfernden Erlösers geworden sind; in dieser tief innern Beziehung des Martyriums zum Opfer Christi liegt ja auch der Grund, warum man in alter Zeit über Martyrergräbern das heiligste Opfer feierte und warum noch jetzt im sogen. Sepulchrum eines jeden Altars wenigstens eine Martyrer-Reliquie und zwar eine solche de corpore sich befinden muß (vgl. Bd. I. S. 309 f. 755 f.). Nachdem der hl. Augustin in seiner 84. Homilie über das Johannesevangelium (n. 1) die Gläubigen an die Pflicht erinnert hat, nach Christi Vorbild nöthigenfalls selbst das Leben zu lassen, fährt er fort: „Das haben in glühender Liebe die Martyrer gethan; und wenn wir nicht vergeblich ihr Gedächtniß feiern (memoriam celebramus) und bei der Feier des Mahles (convivium), mit dem auch sie gesättigt wurden, zum Tische des Herrn hinzutreten, so müssen, wie sie, auch wir Aehnliches (ein opferwilliges Herz) zubereiten. Darum ja gedenken wir bei diesem Tische ihrer, und zwar nicht so, wie der übrigen, die im Frieden ruhen, daß wir nämlich für sie beten, sondern vielmehr, daß sie es für uns thun mögen, auf daß wir in ihre Fußstapfen treten; denn sie haben die Liebe erfüllt, über welche hinaus es, wie der Herr sagt, keine größere gibt." Daß in den Canon nur Martyrer aufgenommen wurden, geschah jedenfalls zunächst aus dem eben angedeuteten innern Grund; daß die verhältnißmäßig späte Verbreitung des Confessorencultes mit von Einfluß dabei gewesen, soll hiermit nicht in Abrede gestellt sein (vgl. Bd. I. S. 310).

b) An erster Stelle (in primis) wird die glorreiche (gloriosa) Himmelskönigin und jungfräuliche Gottesmutter Maria genannt; hat sie uns ja nicht bloß das gottmenschliche Opferlamm geboren, sondern war sie in sein schon beim Eintritt in die Welt beginnendes Opferleben (Bd. I. S. 185) zu tiefst hineingezogen und nahm sie, unter dem Kreuze stehend, den schmerzlichsten Antheil an dem Opfer des Gottmenschen, das in der Consecration sich erneuert; sie ist regina sanctorum omnium; ist aber allererst *regina martyrum*, und als solche steht sie im Canon, welcher repraesentatio passionis Domini ist, an der Spitze der Martyrer. Schon in seiner Vorbereitung auf die Opferfeier (vgl. oben S. 36) wird sie der fromme Priester in dem schönen Gebete O mater pietatis etc. anrufen, ihm, wenn er in der Consecration das Golgothaopfer in mysterio vollzieht, unsichtbar mit ihrer mächtigen Fürbitte zur Seite zu stehen, und nach vollendeter Opferfeier wird er sich in dem Gebete O Maria virgo et mater amantissima für den Tag in ihren mütterlichen Schutz empfehlen.

Nach ihr werden die Apostelfürsten und sofort die übrigen Apostel genannt, die (von Paulus abgesehen) schon während der dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit des Herrn in seinem Gefolge ein Opferleben führten und als von ihm bestellte Sendboten an die ganze Welt durch Hinopferung des Lebens in den blutigen Tod für die Göttlichkeit des Christenthums Zeugniß gaben, dessen Sieg anbahnten und zu Grundsäulen der Kirche geworden sind (Ephes. 2, 20). Da jeder Priester aus den heiligen Schriften und aus seinem Brevier die vitae apostolorum genau kennt, um bei Nennung ihrer Namen [1] jederzeit in Ehrfurcht und Liebe derselben gedenken zu können, so kann ich mich hier auf etliche kurze Notizen beschränken.

c) Petrus und Paulus, die Apostelfürsten, deren die Kirche durch die ganze Liturgie hin nebeneinander gedenkt, weil sie miteinander am 29. Juni 67, der eine gleich dem göttlichen Meister gekreuzigt, der andere enthauptet wurden, haben

---

[1] Daß bei derselben die Reihenfolge von keinem der biblischen Apostelkataloge eingehalten ist, wurde schon § 32 S. 192 bemerkt; vielleicht übten innere Gründe, z. B. Rücksicht auf die größere Berühmtheit und Verehrung, Einfluß auf deren Reihenfolge im Canon.

auch ihre Ruhestätte in Rom gefunden, die Gebeine des hl. Petrus und die Hälfte der Reliquien des hl. Paulus in der Gruft (Confessio) der Peterskirche, die andere Hälfte der Reliquien des hl. Paulus befindet sich in der Paulsbasilika (Stationskirche) außerhalb der Stadt, das Haupt in der Lateransbasilika. Gewöhnlichstes Attribut in der kirchlichen Kunst sind für Petrus die beiden Schlüssel (Matth. 16, 19) und Buch oder auch die Schlüssel allein, für Paulus in der Rechten das Schwert (weil damit enthauptet) und in der Linken das Buch (als doctor gentium). — Als Bruder des hl. Petrus wird im Canon und ebenso im Libera nos quaesumus, gleich nach den beiden Apostelfürsten der hl. Andreas genannt; er verdient diesen Ehrenplatz um so mehr, als er gleich seinem Bruder Petrus gewürdigt ward, den Kreuzestod zu sterben (zu Patras in Achaja am 30. Nov., Todesjahr ungewiß) und dadurch dem göttlichen Meister ganz besonders ähnlich zu werden; sein heiliger Leib befindet sich im Dom zu Amalfi, sein Haupt bei St. Peter in Rom; Attribut: Buch (Evangelium) in der Rechten, griechisches (Andreas-) Kreuz unter dem linken Arm. — Jacobus der Aeltere, neben Petrus und seinem Bruder (Apg. 12, 2) Johannes der besondere Vertraute des Herrn, wurde unter Herodes Agrippa (ca. 44) in Jerusalem enthauptet, nachdem er zuvor, wie die Tradition berichtet, in Spanien das Christenthum angepflanzt hatte, wohin im frühesten Mittelalter sein heiliger Leib gebracht worden, der in Santjago di Compostela, nach Jerusalem und Rom dem besuchtesten Wallfahrtsort der Welt, verehrt wird; mit Rücksicht auf diese Wallfahrt ist sein Attribut der Pilgerhut, der Pilgerstab und die Pilgermuschel am Hut oder auf der Brust. — Auf Jacobus folgt im Canon dessen leiblicher Bruder (der Zebedäide) Johannes Evangelista, der jungfräuliche Liebesjünger des Herrn, der zwar nicht gewürdigt wurde, gleich dem Meister am Kreuze zu sterben, der aber unter dessen Kreuz zur Seite der Gottesmutter das bitterste innere Martyrium durchmachte und dadurch in eine so nahe Beziehung zum Kreuzesopfer kam wie kein anderer Apostel, weshalb auf dem Meßbuchbilde vor dem Canon in der Regel unter dem Kreuze auch Maria und Johannes zu sehen sind. Uebrigens blieb ihm auch das leibliche Martyrium nicht erspart, denn er wurde zu Rom in eine Tonne siedenden Oeles geworfen, aus welcher er aber blühender hervorging als er hineingeworfen worden (Hieronymus gegen Jovinian I, 26). Im höchsten Greisenalter ist er nach vieljähriger apostolischer Wirksamkeit in Ephesus nach Aehnlichkeit der ihm anvertrauten Gottesmutter mehr entschlummert als gestorben (Augustinus, 124. Homilie über das Johannesevangelium). Zur Zeit des hl. Chrysostomus kannte man in Ephesus noch sein Grab (26. Homilie über Hebräerbrief n. 1), und Papst Cölestin I. erwähnt in seinem Briefe an die Synode von Ephesus (431), daß man dort noch seine Reliquien verehre. Attribut: ein Kelch in der Linken mit herauszüngelnder Schlange und darüber die segnende Rechte, weil Johannes unter Domitian einen ihm gereichten Giftbecher durch Segnung unschädlich gemacht haben soll (Johannissegen — Johanniswein); als Evangelist hat er den Adler als Emblem. — Thomas zweifelte zwar an der Auferstehung Jesu, hing aber gleichwohl mit glühender Liebe an ihm und dessen Kreuzesopfer, weshalb er nicht irgend eine beliebige Stelle seines verklärten Leibes, sondern die Wundmale als die Signale des vergossenen Opferblutes berühren wollte; er predigte in Scythien (Euseb. K.-G. III. 1) und Indien, erlitt in Indien den Martertod; seine Reliquien wurden von dort nach Edessa gebracht, wo sie zur Zeit des hl. Ephräm hoch in Ehren gehalten waren und viele Wunder bei ihnen geschahen (vgl. Ephräms ausgewählte Schriften in der Kemptener Bibliothek der KV. Bdch. II. S. 201). Die Väter betonen sehr, daß er durch seinen Zweifel der ganzen Menschheit genützt habe, und hat es daher gewiß nichts Befremdliches, daß er im Canon unmittelbar an Johannes, der über ihn berichtet (Joh. 20, 25 ff.), angereiht wurde, was in keinem der biblischen Apostelverzeichnisse der Fall ist; Attribut: Buch in der Rechten, in der Linken ein Winkelmaß, weil

er für den König von Indien einen Palast erbaut haben soll (daher Patron der Baumeister), oder eine Lanze, womit er getödtet worden. — Jacobus der Jüngere (minor), Sohn des Alphäus, der Verwandte („Bruder") des Herrn (Gal. 1, 19), war erster Bischof zu Jerusalem, wo Paulus bald nach seiner Bekehrung mit ihm, den er zu den Säulen der jungen Kirche zählte, zusammengetroffen ist (Gal. 1, 19; 2, 9). Der auferstandene Heiland hatte ihn dadurch ausgezeichnet, daß er einmal ihm ganz allein erschienen war (I Kor. 15, 7); daher die glühende Opferliebe zum Heiland, die er als Bischof durch außerordentliche Bußstrenge, Heiligkeit und Gerechtigkeit, durch ein Opferleben im vollsten Sinne des Wortes bethätigte, weshalb ihm nicht bloß die Christen, sondern auch die Juden den Beinamen des „Gerechten" gaben (Euseb. K.-G. II. 1; Hieronymus gegen Jovinian I, 39). Im Jahre 62 verlangten die Pharisäer von ihm, daß er von der Zinne des Tempels vor den zum Osterfest massenhaft versammelten Juden erkläre, Jesus sei nicht der Messias; und als er das Gegentheil mit wunderbarer Begeisterung verkündete, ließen ihn die jüdischen Archonten von der Zinne in den Vorhof hinabstürzen, wo ihn, der auf den Knien und unter Steinwürfen noch für die verblendeten Juden und die heilige Stadt betete, ein Walker mit der Walkerstange oder Walkerkeule erschlug, weshalb sein Attribut eine Walkerstange oder Walkerkeule ist, mitunter Hirtenstab und Buch, die ihn als Bischof von Jerusalem charakterisiren. Noch zu des Eusebius Zeit (K.-G. VII. 19) zeigte und verehrte man in Jerusalem seinen Bischofsstuhl; nach ihm ist die Liturgie der Kirche von Jerusalem als Jacobusliturgie benannt; auch ist er Verfasser des ersten unter den katholischen Briefen. — Philippus aus Bethsaida, einer der erstberufenen Apostel, wird im Johannesevangelium öfters genannt (1, 43; 6, 5; 12, 21 ff.; 14, 8 f.). Er verkündigte das Evangelium in Scythien und Phrygien und soll in Hierapolis, der Hauptstadt Phrygiens, gekreuzigt worden sein. Eusebius (K.-G. III. 31) sagt, daß in Hierapolis sein Grab sich befinde; später kam sein heiliger Leib nach Rom, wo er zugleich mit dem des Jacobus minor unter dem Hochaltar der Kirche zu den zwölf Aposteln (Stationskirche) ruht, wie denn auch die Kirche das Gedächtniß dieser beiden Apostel miteinander am 1. Mai feiert. Attribut des Philippus ist ein Kreuz in Form des griechischen Tau oder als Kreuzesstab. — Bartholomäus (= Sohn des Tholmai), wahrscheinlich mit Nathanael (Joh. 1, 43 ff.) identisch, predigte in Südarabien, in Indien (Euseb. K.-G. V. 13) und Großarmenien, wo er zu Albanopolis, nachdem man ihm zuerst die Haut abgezogen hatte, enthauptet wurde. Sein Attribut ist das (Schind-) Messer, öfters die abgezogene Haut über dem Arm, mitunter ein Buch, an das Hebräerevangelium (hebr. Matthäusevangelium) erinnernd, das er nach Indien gebracht haben soll. — Matthäus, vor seiner Berufung Levi, folgte von der Zollbank weg unverzüglich dem Herrn und feierte das Glück seiner Berufung durch ein Freudenmahl (Matth. 9, 9 ff.). Er predigte zuerst (12—15 Jahre) den palästinensischen Judenchristen, für die er in hebräischer Sprache sein Evangelium schrieb (Euseb. K.-G. III. 25. 40); die Nachrichten über sein späteres (streng ascetisches; Clem. Alex. Pädag. II. 1) Leben und apostolisches Wirken (in Aethiopien, am Euphrat, in Persien) sowie über die Art seines Todes sind sehr schwankend; als Evangelist hat er zum Attribut das Buch und den geflügelten Menschen (Ezech. 1, 10), als Martyrer ein Beil oder ein Schwert. Sein heiliger Leib ruht im Dome von Salerno. — Simon, wegen seines besonderen Eifers Ζηλωτής (Luc. 6, 15) oder, was gleichbedeutend ist, Κανανίτης (von קַנָּא) beigenannt, soll in Aegypten, dann zugleich mit seinem Bruder (Luc. 6, 16) Judas Thaddäus (Matth. 10, 3), dem Verfasser des canonischen Briefes Judä, in Mesopotamien und in Persien das Evangelium gepredigt haben und in letzterem Lande gleich seinem Bruder gemartert worden sein, wie denn auch die Kirche das Andenken beider am gleichen Tage (28. October) feiert; übrigens sind die Nachrichten über Ort und Art des Martyriums der beiden

Apostelbrüder nicht übereinstimmend; Simon soll von heidnischen Priestern zersägt, Judas Thaddäus mit einer Keule erschlagen worden sein, weshalb ersterer als Attribut eine Säge, letzterer gewöhnlich eine Keule hat. Ihre heiligen Leiber ruhen in der Peterskirche zu Rom. — Der Apostel Matthias wird in Rücksicht auf die Symbolik der Zwölfzahl (Bd. I. S. 722), und weil er erst spät durch Wahl, nicht durch unmittelbare Berufung von Christo, gleich Paulus (Apg. 9, 5), ins Apostelcollegium kam, hier noch nicht genannt.

d) Nach den zwölf Aposteln werden noch zwölf andere Martyrer genannt, von denen sieben hierarchische Personen (fünf Päpste, ein Bischof, ein Diakon) und fünf Laien waren; sie stehen alle in naher Beziehung zu Rom und dadurch zur römischen Liturgie, weil sie in Rom wirkten und gemartert wurden oder doch seit Alters dort hohe Verehrung genossen haben. Daß Linus der erste, Kletus oder Anakletus der zweite und Clemens der dritte Nachfolger des hl. Petrus gewesen, darüber herrschte von jeher nur eine Meinung (vgl. z. B. Iren. Adv. haer. III. 3; Euseb. Hist. eccl. III. 13; Aug. ep. 53, 2). — Linus, identisch (Iren. III. 3) mit dem im zweiten Brief an Timotheus erwähnten Linus, wurde nach Petri Tod zu dessen Nachfolger gewählt (Euseb. K.-G. III. 13), starb nach zwölfjährigem Pontificat (67—79) jedenfalls des Martyrtodes, wahrscheinlich durch das Schwert, und wurde neben dem hl. Petrus begraben; die Detailnachrichten über ihn und die von ihm getroffenen Anordnungen sind historisch nicht ausreichend verbürgt, was auch in Beziehung auf Kletus gilt, der sicher mit Anakletus (bei Irenäus, Eusebius) identisch ist und von 79—90 den päpstlichen Stuhl inne hatte[1]. — Clemens (Phil. 4, 3), nach einer Tradition aus der römischen Familie der Flavier entsprossen, „hatte noch die seligen Apostel gesehen und mit ihnen Umgang gepflogen; ihm tönte noch die Predigt der Apostel in den Ohren, und ihm stand deren Ueberlieferung noch vor Augen“ (Euseb. K.-G. V. 8). Er regierte von 91—100 und starb nach Rufin als Martyrer, was als sicher gelten kann, obschon die Legende von der Art seines Martyriums (Verbannung in den Chersones, Versenken ins Meer) spätern Ursprungs ist. Von seiner seltenen geistigen Größe und Frömmigkeit zeugt sein herrlicher Brief an die Korinther; auch ein zweiter Brief (Homilie) an die Korinther und die zwei schönen Briefe von der Jungfräulichkeit haben höchst wahrscheinlich ihn zum Verfasser. Schon Hieronymus erwähnt einer zu seinem Gedächtniß in Rom erbauten Kirche (S. Clemente, Stationskirche), in welcher seine heiligen Gebeine ruhen. — Als sechsten Papst nach Petrus (119—128) verzeichnen Irenäus und Eusebius einen Xystus (= Sixtus), dem Pseudoisidor zwei Briefe an alle Cleriker und einige Decrete beilegt, der aber hier im Canon kaum gemeint ist. Aus dem 80. Brief des hl. Cyprian wissen wir verlässig, daß Papst Xystus II., der nur ein Jahr lang regiert, aber mit den afrikanischen Kirchen in regster Beziehung gestanden hatte (Euseb. K.-G. VII. 5), am 6. August 258 „in coemeterio“ den Martertod starb, nach anderen genaueren Angaben in den Katakomben des Prätextatus auf seinem bischöflichen Stuhle enthauptet wurde. Der Todestag dieses Xystus oder Sixtus nun wurde in Rom schon frühe alljährlich am 6. August liturgisch gefeiert, wie die einschlägigen Formularien im Leonianum (edit. Muratori p. 389 sqq.) und Gelasianum (ibid. 658; vgl. Augustin, Joh. Ev. Trakt. 27. n. 12) ersehen lassen, während von einer Gedächtnißfeier zu Ehren Sixtus I. nichts erwähnt wird, gewiß Grund genug, anzunehmen, der in den Canon aufgenommene Sixtus sei der II., der nämliche, welcher, da er zum Tode geführt wurde, seinem Diakon Laurentius tröstend sagte: „Stille deine Thränen, nach drei Tagen wirst du mir folgen“ (Ambros. Von den Pflichten I. 41; Aug. a. d. a. St.). Daß Xystus II. hier, obschon er nach dem Papst Cornelius (251—253) regierte, vor

[1] Die Kirche feiert am 26. April einen hl. Kletus, am 13. Juli einen hl. Anaklet.

demselben genannt wird, hat seinen Grund sicherlich darin, daß man den Cornelius von Cyprian, deren Fest von jeher gemeinsam gefeiert wurde (vgl. das Leonianum S. 404; Gelasianum S. 668), auch im Canon nicht trennen wollte; an der Appischen Straße in der Kirche S. Sisto (Stationskirche) ruht Sixtus II. — Cornelius, im Jahre 251 von den in Rom anwesenden Bischöfen, vom übrigen Clerus und vom Volk nach langer Sedisvacanz fast einstimmig zum Bischof von Rom gewählt, mußte zur Annahme der Wahl fast gezwungen werden. In der Zeit schwerer äußerer (Christenverfolgung unter Decius) und innerer (Novatianisches Schisma; Streit wegen Wiederaufnahme der Gefallenen) Kämpfe für die Kirche Gottes verwaltete der mit allen Tugenden geschmückte Mann das Oberhirtenamt mit einem Muth und zugleich mit einer Milde, welche am hl. Cyprian, mit dem er in reger Correspondenz stand [1], den beredtesten und verlässigsten Lobredner gefunden haben (ep. 45 ad Antonianum). In Centumcellä (Civitavechia), wohin er verbannt worden war, erhielt Cornelius noch ein Trostschreiben Cyprians (ep. 60) und erlitt er am 14. September 252 den Martyrtod. — Cyprian, als Heide ein hochberühmter Lehrer der Beredsamkeit zu Carthago, wurde daselbst 246 getauft und Ende 248 oder Anfang 249 fast einstimmig zum Bischof gewählt. Durch seine Frömmigkeit und allseitige Bildung wurde er einer der einflußreichsten Vorkämpfer der damals hart bedrängten, mannigfach gefährdeten Kirche; durch seine zahlreichen Briefe und zeitgemäßen Abhandlungen verschiedenen Inhaltes, die zu den kostbarsten Perlen aus der Väterperiode gehören, griff er tief in die Verhältnisse seiner Zeit ein. Weil er sich während der Christenverfolgung unter Valerian weigerte, den Götzen zu opfern, ward er, umgeben von seiner treuen Gemeinde, außerhalb Carthago's enthauptet am 14. September 258, also am gleichen Monatstag, an welchem sechs Jahre früher der ihm sehr befreundete Papst Cornelius den Martyrtod erlitten hatte; daher wurde schon in ältester Zeit das Andenken beider am 14. September gefeiert; sie wären es wohl würdig, daß ihr Fest vom Semiduplex zum Duplex promovirt würde. — Laurentius, den Xystus II. herangebildet, zum Diakon geweiht und zum ersten der sieben päpstlichen Diakonen (zum Erzdiakon) erhoben hatte, folgte seinem geistlichen Vater, wie dieser ihm vorausgesagt hatte, schon nach drei Tagen (10. Aug. 258) in den grausamsten Martyrtod nach, welchen schon der hl. Ambrosius (Von den Pflichten I. 41; vgl. II. 28) anschaulich geschildert und als „glorreichen Triumph über den Tyrannen" bezeichnet hat. Leo der Große sagt in einer Rede (84. n. 4), die er voll Begeisterung am Feste des hl. Laurentius gehalten hat und die im römischen Brevier in der zweiten Nocturn des Festes steht, der Ruhm des glorreichen Leviten sei auf der ganzen Welt verbreitet, „so daß überall vom Sonnenaufgang bis zum Niedergang Rom durch Laurentius ruhmreich dastehe, wie Jerusalem durch Stephanus". Auch aus einer Rede (135) des Petrus Chrysologus auf das Fest des hl. Laurentius erfahren wir, dessen hervorragendes Martyrium werde auf dem ganzen römischen Erdkreis gefeiert, wofür auch die ältesten Sacramentarien Zeugniß geben. Schon Constantin erbaute über dem Grab des Heiligen eine Basilika (St. Lorenz außerhalb den Mauern, Stationskirche), in deren Confessio neben den Reliquien des hl. Laurentius auch die des Erzmartyrers Stephanus ruhen. Auch von Papst Damasus wurde eine Kirche (Stationskirche) zu Ehren des hl. Laurentius (S. Lorenzo in Damaso; vgl. Gregor der Große, Dialog IV. 31) erbaut, und wie hoch man dieselbe allüberall verehrte, kann man aus den Briefen des Papstes Gelasius (epist. 41) und Gregor I. (epist. 30. 33. 49) ersehen; sehr natürlich daher, daß sein Fest in der abendländischen Kirche bis auf Clemens XIV. (1770)

[1] Vgl. zwei Briefe des Cornelius an Cyprian und neun Briefe des letztern an Cornelius in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter; Cyprians Schriften II. Bd. S. 190 ff.; in der Ausgabe von Hartel Br. 44. 45. 47—52. 59. 60.

gebotener Feiertag war und noch jetzt als Fest zweiter Klasse mit Vigil und Octav gefeiert wird.

e) Von den fünf Martyrern aus dem Laienstand gehört der frühesten Zeit an Chrysogonus, der als Eiferer für das Christenthum unter Diocletian nach langer Haft in Rom zuletzt nach Aquileja geschleppt und dort im Jahre 304 enthauptet wurde; ein Theil seines Hauptes befindet sich in der Stationskirche S. Crisogono in Trastevere zu Rom; sein Fest trifft schon im Leonianum auf den 24. November. — Johannes und Paulus, zwei vornehme Römer, die ihre Reichthümer meist den Armen zuwendeten („duo viri misericordiae"; Brev. rom.), wurden unter Julian, mit welchem näher zu verkehren sie sich weigerten, in ihrem Palaste am Mons Coelius, wo jetzt die Stationskirche S. Giovanni e Paolo steht, in welcher ihre heiligen Leiber ruhen, heimlich enthauptet am 26. Juni 362. Schon im Leonianum wird Gott darob gepriesen: Quod in ipsis visceribus civitatis (in der genannten Kirche) sancti Johannis et Pauli victricia membra recondidit. — In der Liturgie des hl. Chrysostomus (bei Herrichtung der Oblaten) werden genannt „die heiligen und wunderthätigen Unentgeltlichen (Aerzte) Kosmas und Damianus"; in den griechischen Menologien sodann ist für 1. Juli verzeichnet: τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ τῶν ἐν Ῥώμῃ μαρτυρησάντων, und werden noch zwei andere Brüderpaare dieses Namens, gleichfalls „unentgeltliche Aerzte" verzeichnet, deren Existenz übrigens bestritten ist (cf. Nilles, Calendarium I. p. 198 sq.). Die leiblichen Brüder Kosmas und Damianus unseres römischen Canons stammten aus Arabien und wurden zu Aegea in Cilicien nach vorausgegangenen qualvollen Martern (c. 297) enthauptet. Ihre Reliquien hat Felix IV. (526—530) in der von ihm auf dem Grunde eines Götzentempels in foro Romano erbauten Kirche (Stationskirche) beigesetzt. Sie sind die Schutzpatrone der Aerzte und medicinischen Facultäten; noch jetzt führt die medicinische Facultät an der Universität München aus der bessern alten Zeit her die Heiligen Kosmas und Damian in ihrem Siegel [1].

4. Mit Bezugnahme darauf (igitur), daß schon wiederholt und zuletzt im Communicantes unter ausdrücklicher Berufung auf die Intercession der Heiligen um gnädige Annahme der auf dem Altare liegenden Oblation gebeten worden ist, wird nun im *Hanc igitur* nochmals gefleht, der Herr möge die von seinen speciellen Dienern (servitus = servi) und von der gesammten Familie der Kinder Gottes gebrachte Oblation gnädig (placatus) annehmen und den Opfernden als Frucht der Darbringung hienieden seinen Frieden, beim Sterben die Bewahrung vor der ewigen Verdammniß und die Aufnahme unter die Schaaren der Heiligen im Himmel zu theil werden lassen.

a) Solange die Naturaloblationen bestanden haben, brachten nicht bloß die Laien, sondern auch der Opferpriester selber, dann die assistirenden Priester und Diakonen (Ordo II. 9) eine solche Oblation (Opferbrode); auf diese ist der Ausdruck „oblatio *servitutis*" seinem ursprünglichen Sinne nach zu beziehen, denn im Unterschiede von den Laien sind die zum mittlerischen oder liturgischen Dienst Ordinirten in ganz speciellem Sinne servi Dei, servi Jesu Christi, wie auch Paulus in seiner amtlichen Stellung sich mit Vorliebe als servus Jesu Christi

[1] Nach diesen Heiligen scheint man da und dort außer anderen Heiligen, darunter selbst Confessoren (cf. Georgi l. c. L), regelmäßig auch die Tagesheiligen genannt zu haben, denn in den Eklogen des Amalarius (n. 30) steht nach „Cosmae et Damiani" die Bemerkung: si fuerit natalis sanctorum, hic dicat: sed et diem natalem *illorum* (N. N.) celebrantes.

bezeichnet hat. Die Bitte ging also ursprünglich dahin, Gott möge die von seinen *Ministri altaris* und möge die von seinem gesammten (hier versammelten) Volke (familia) gebrachte Oblation gnädig aufnehmen. Auch dermalen steht der Priester und stehen beim Hochamt die Leviten als servi am Altare und bringen als gottbestellte Mittler die Opfergaben dar, weshalb man servitus auch jetzt noch auf sie und resp. auf den Celebrans allein und nicht auf die (geistig) mitopfernden Gläubigen wird zu beziehen haben, die dann unter der familia zu verstehen sind. Wohl hatte, wie S. 149 gezeigt wurde, die Darbringung von Oblationen für alle Opfernden, für Cleriker und Laien, zunächst den Zweck, Gott als dem höchsten Herrn den schuldigen Dienst zu leisten, das Verhältniß gänzlicher Abhängigkeit von ihm (servitus) zu bethätigen, und insofern könnten füglich auch die Laien als Mitopfernde unter die servitus einbegriffen werden, wenn nicht durch das sed et so nachdrucksam die servitus von der familia unterschieden wäre. Oder sollte der Sinn sein: nimm diese Oblation gnädig von uns an, die wir allzumal (Cleriker und Laien) deine Knechte (servitus), aber auch deine Kinder und Lieblinge (familia) sind? Mir erscheint diese Deutung nicht als sehr probabel.

b) Daß die Worte „diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari“ erst von Gregor I. hinzugefügt wurden, haben wir schon S. 192 bemerkt[1]; sie sind Bitte um die Frucht der gnädig angenommenen Oblation, eine Frucht, welche man selbstverständlich aus dem Schatz des nachfolgenden Opfers Christi zu erhalten hofft, in welches die Oblation durch die Wandlung übergeht. Der für die Tage des Erdenlebens erbetene Friede Gottes (pax a Deo; Röm. 1, 7) ist wohl zunächst der innere Friede, die zwischen Gott und dem einzelnen den Frieden stiftende Gnade Christi, aber gewiß mit Einschluß alles dessen, was der geistlichen und leiblichen Wohlfahrt des einzelnen und dem gedeihlichen äußern Bestand der Kirche (Freisein von äußerer Verfolgung, von Spaltungen u. dgl.) ersprießlich ist. Die Gefahr der ewigen Verdammniß droht jedem, der noch hienieden mit Furcht und Zittern sein Heil wirken muß (Phil. 2, 12), und jeder sehnt sich danach, daß der Richter einst in Gnaden geruhe (jubeas), ihn der Schaar derjenigen beizugesellen, welche von ihm auserwählt sind für das ewig selige Leben bei Gott in Christo (Joh. 17, 14).

c) Von den Dominikanern wird das Hanc igitur gleich dem Communicantes noch jetzt mit erhobenen Händen gebetet. Aber schon der Micrologus (n. 16; cf. Amalar. Eclog. 30) sagt, daß der Celebrans bei diesem Gebet usque ad altare sich neige, und zu Durands Zeit (l. c. IV. c. 39. n. 1) sprach der Celebrans dieses Gebet, wenigstens in manchen Kirchen, in tief gebeugter Stellung, und noch die gedruckten Missalien aus dem 16. Jahrhundert wissen von einer Handauflegung nichts, sondern schreiben vor: hic inclinet oder hic inclinet se manibus junctis (wahrscheinlich ante pectus) oder hic inclinet se humiliter dicendo „Hanc igitur“ etc. Diese Inclination charakterisirte das Gebet Hanc igitur als ein besonders demüthiges; sodann sollte die tiefe Inclination nach der mystischen Meßerklärung daran erinnern, daß der Heiland, um am Kreuze erhöht zu werden (Consecration und Elevation), sich vorerst tief herab und auf das Kreuz niederlassen mußte (Gemma anim. c. 38). Die im Missale Pius' V. vorgeschriebene Handauflegung über Brod und Wein soll wahrscheinlich zunächst ausdrücken, dieselben seien bestimmt in der Consecration Opfer im eigentlichsten Sinne des Wortes zu werden, Opfer, das mit dem Kreuzesopfer identisch ist, welchem die in der Handauflegung symbolisirte Uebertragung der Sünden des ganzen Geschlechtes auf Christus als das

[1] Die Einschaltung der Friedensbitte mag zunächst durch die politischen Umwälzungen in dem von den Longobarden occupirten Italien, durch die Gefahren Roms und durch die Calamitäten des römischen Reiches veranlaßt sein.

allein gottgefällige Opferobject vorausging. Daß im Alten Testament bei den blutigen Opfern dem eigentlichen Opferact stets unmittelbar die Handauflegung von seiten der Opfernden vorausging, und daß diese Handauflegung die Uebertragung der Sünden auf das substituirte Opferthier sinnbildete, habe ich in meiner Schrift: „Das Opfer des Alten und Neuen Bundes" S. 46 ff. eingehend nachgewiesen. In der Liturgik sodann (Bd. I. S. 644) wurde gezeigt, daß, wie im Alten so im Neuen Testament, die Handauflegung auch Sinnbild sei der Uebertragung von solchem, was nicht Sünde, sondern etwas Gutes ist; in solchem Sinne gedeutet, drückt die Handauflegung des Priesters über Brod und Wein sinnenfällig aus, daß er auf die in der Consecration zu wandelnden materiellen Opfergaben auch noch all jene Opfer übertragen wolle, welche er und die Gläubigen in der mehrerwähnten Weise geistig gebracht haben, auf daß sie im engsten Zusammenschluß mit dem in der Wandlung gegenwärtig werdenden Opfer des Hauptes um so mehr und um so sicherer Gott wohlgefällig seien, und weil ein zerknirschtes Herz ein gottgefälliges Opfer ist (Ps. 50, 19), dürfen wir unbedenklich selbst unsere Sünden, sofern wir sie bereuen, mit unserem Herzen auf die Oblation übertragen, damit das Lamm Gottes, wenn es in der Consecration sich opfert, dieselben auf sich nehme und tilge. Möchten wir Priester es doch nie unterlassen, wenn wir beim Hanc igitur unsere Hände über die unscheinbare Naturaloblation ausstrecken, mit derselben alles, was wir und die Gläubigen außerhalb der Kirche, im Tagesleben, an Opfern aller Art zu bringen haben, geistigerweise zu vereinigen, dann brauchen wir ob der an und für sich geringwerthigen Naturaloblation, die auf dem Altare liegt, vor Gottes Majestät gewiß nicht schamroth zu werden.

d) Die am Charsamstag oder Pfingstsamstag Getauften durften am Tauftag und während der ganzen Oster- resp. Pfingstwoche noch keine Oblation bringen, mußten aber gleichwohl täglich communiciren; die Oblation für dieselben brachten die Pathen oder die Eltern (Ordo I. 46), woher es kommt, daß noch jetzt am Char- und Pfingstsamstag und während der folgenden Woche (bis zum Octavtag der Taufe) ins Hanc igitur eingeschaltet wird: Quam (oblationem) tibi offerimus *pro his* quoque, quos regenerare dignatus es aqua et Spiritu sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum. Die Einschaltung am Gründonnerstag drückt aus, die Oblation (und nachfolgende Consecration) finde zu dem speciellen Zweck statt, um den Tag der Einsetzung des heiligsten Opfers zu feiern, die Einschaltung bei der Consecration eines Bischofs, daß die Opferdarbringung ganz speciell für den Neoconsecratus stattfinde. In alter Zeit fand eine solche Einschaltung auch bei Ertheilung der Diakonats- und Presbyteratsweihe statt (Gelasian. ed. Murat. I. 623—624; Leofric Missal. p. 214).

5. Das Gebet *Quam oblationem* schließt die wiederholte, schon in den Offertorialgebeten begonnene Bitte an Gott den Vater (tu Deus) um gnädige Annahme der Oblation, sowie um Vorheiligung des Opferbrodes und Opferweines nunmehr endgiltig ab und leitet in den Schlußworten filii tui Domini nostri Jesu Christi auf den Consecrationsact über. Viele hochgeachtete Erklärer dieses Gebetes deuteten die fünf schwierigen Prädicate benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris schon auf Christi heiligstes Opferfleisch und Opferblut, betrachteten es als Bitte an Gott, er möge die auf dem Altare liegende Oblation durch die Consecration zum Opfer Christi machen, auf welches die erwähnten Prädicate ganz und gar passen. Allein mir erscheint diese Deutung nicht als haltbar, weil zu fiat das vorausgehende oblatio Subject ist (Microlog. 14), das auch im Hanc igitur, an welches unsere Oration anknüpft, Brod und Wein bezeichnete, die

nun hier nochmals gesegnet werden; der nächstliegende Sinn der Bitte kann daher meines Erachtens nur der sein, Gott möge die auf dem Altar liegende Oblation zu einer benedicta, adscripta etc. machen, zu dem Zweck, damit sie dann sofort in der Consecration für uns (zu unserem Heile) Christi Fleisch und Blut werde. Nach der andern Deutung ergäbe sich der tautologische Sinn: mache diese Oblation (Brod und Wein) zum Opfer Christi (= oblatio benedicta, adscripta etc.), d. i. zu Christi Fleisch und Blut, damit sie für uns Christi Fleisch und Blut werde; oder aber man müßte als Subject zu fiat nicht oblationem, sondern corpus et sanguis betrachten, so daß sich der Sinn ergäbe: mache diese Oblation durch die Wandlung zum Opfer Christi, damit uns hierdurch Christi Fleisch und Blut zu theil, unter uns gegenwärtig werde. Mir scheint die Bitte dahin zu gehen, Gott möge die Oblation (Opferbrod und Opferwein) mittelst der Segnung, die in Verbindung mit dem Gebet vollzogen wird und noch effectiv ist, zu einer in allen Beziehungen, d. i. ganz und gar, so zu sagen durch und durch gesegneten (in omnibus benedictam), ihm (von Herzen) geweihten (adscriptam), ihm endgiltig abgeschlossenen (ratam), der wahren Idee des Opfers entsprechenden (rationabilem) und darum vor ihm wohlgefälligen (acceptabilem) Oblation der Gemeinde machen, auf daß sie dann ganz und gar würdig sei, in Christi Fleisch und Blut verwandelt zu werden.

a) Die Worte „*in omnibus* benedictam" sind vielleicht gewählt, weil Brod und Wein vom Offertorium an schon wiederholt gesegnet wurden und jetzt die letzte effective Segnung an ihnen vollzogen wird, durch welche die intendirte Vorheiligung in allen Beziehungen oder vollkommen bewerkstelligt werden soll. Zu adscriptam ist nach unserer Auffassung des ganzen Gebetes zu ergänzen Deo; Gott wurde die Oblation gebracht und war insofern schon beim Offertorium Deo adscripta, ihm zugeschrieben, d. i. zugeeignet; wenn Gott nun hier gebeten wird, er möge die oblatio zur adscripta machen, so will das vielleicht besagen, er möge den Opferbringenden die Gnade geben, die Oblation nicht bloß äußerlich, sondern mit ganzer Seele ihm zu weihen, so daß sie im vollsten Sinne des Wortes Deo adscripta sei; ist sie dies, dann ist der Oblationsact von seiten der Gemeinde endgiltig abgeschlossen, unabänderlich fest gemacht (ratus); es ist ferner die Oblation nicht bloß eine äußerliche, ist vielmehr infolge göttlicher Erleuchtung und Anregung gebracht, aus freiem, freudigem Herzensdrang gebracht, ist darum ein obsequium *rationabile* (Röm. 12, 1; Joh. 4, 23), ein vernünftiger, idealer, der Idee (ratio) Gottes entsprechender Cult und infolge dessen für Gott annehmbar (acceptabilis), ihm genehm und nunmehr geeignet, durch die Wandlung ins Opfer Christi verklärt zu werden. Von denen, welche der ersterwähnten Auslegung folgen, werden die fünf Prädikate auch verschieden ausgelegt, wie z. B. von Kössing, Gihr, Bole.

b) Wie immer vor dem Segnen, so faltet der Priester auch hier, zum Zeichen dringlichen Bittens um den Segen (Bd. I. S. 613), die während des Hanc igitur ausgestreckten Hände vor der Brust. Nach Amalarius (Eclog. c. 30) wurden die drei ersten Kreuze über die Hostie allein, das vierte über die Hostie und das fünfte über den Kelch gemacht, was auch zu des Micrologus Zeit (c. 14) noch vereinzelt geschah, von ihm aber mißbilligt wird. Daß sämmtliche Segnungskreuze hier allererst effectiv seien, wurde schon früher bemerkt (§ 28. S. 160); sie schließen die Vorheiligung von Brod und Wein für die Consecration ab. Wie alle Kreuze im Canon, so charakterisiren auch diese ihn als repraesentatio passionis Domini (vgl. § 31. S. 195), und wird hier die Fünfzahl von den Mittelalterlichen mit Recht auf die

fünf Wunden am Leibe des gekreuzigten Erlösers gedeutet; in den drei ersten Kreuzen fanden manche angedeutet, daß der erbetene Segen über die Oblation vom Vater (benedictam), vom Sohn (adscriptam) und vom Heiligen Geist (ratam), also vom Dreieinigen komme.

c) Bekanntlich haben Ambros. Catharinus († 1553) und Cheffontain († 1595) das Gebet Quam oblationem als die Epiklese der abendländischen Kirche erklärt, demselben irrthümlich die consecratorische Kraft beigelegt und behauptet, die Einsetzungsworte seien nur declarativer Natur[1]; andere (Toutté, Lebrun) haben das Gebet der Kirche um die Consecration (d. i. für die römische Liturgie das Quam oblationem, für die griechischen und orientalischen Liturgien die auf die Consecrationsworte folgende Epiklese) wenigstens als mitnothwendig zur Consecration betrachtet, waren aber auch damit im Irrthum, wie seiner Zeit Orsi, Bougeant, Breyer u. a. dargethan haben. Von der eben erwähnten Epiklesis wird S. 233 ff. des nähern die Rede sein.

6. Es wurde schon zu wiederholtenmalen bemerkt, daß der Canon nach der mystischen Deutung speciell durch die vielen Kreuzeszeichnungen während desselben als repraesentatio passionis Domini charakterisirt erscheine; „signa (crucis) pertinent ad historiam (passionis) recolendam“, sagt Innocenz III.; in der Reihenfolge der Gruppen von Kreuzeszeichnungen sah man den Verlauf der Leidensgeschichte angedeutet, war aber in der Einzeldeutung begreiflicherweise nicht in allweg einig. Die Kreuzeszeichnungen von Beginn des Canon bis zur Consecration wurden von den mittelalterlichen Theologen meistens auf solche Thatsachen aus der Geschichte des Herrn gedeutet, welche nächste Vorbereitung auf das Leiden und den Opfertod gewesen sind, nämlich auf die Hingabe des Sohnes in den Tod von seiten des himmlischen Vaters (Joh. 3, 16), auf den Verrath und Verkauf von seiten des Judas, sowie der jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer. Der hl. Thomas von Aquin (vgl. oben S. 196) sieht in den beiden Kreuzeszeichen beim Consecrationsact, deren eines über das Brod, das andere über den Kelch gemacht wird, ein Nachbild der Segnung von Brod und Wein durch den Herrn bei Einsetzung der heiligsten Eucharistie und hat sonach den ganzen Consecrationsact zunächst nicht als Nachbild des Kreuzesopfers auf Golgotha, sondern als wahres Nachbild der geheimnißvollen Anticipation des Kreuzesopfers im Cönaculum bei der Abendmahlsfeier betrachtet. Die fünf Kreuzeszeichen im Unde et memores sodann erinnern nach Thomas an die fünf Wunden, welche alsbald nach der Abendmahlsfeier durch die Annagelung ans Kreuz dem Heilande geschlagen wurden, die drei Kreuze im Supplices te rogamus an die Schmerzen des Hängens und Blutvergießens am Kreuze und die vom Kreuze stammende Opferfrucht (omni benedictione repleamur); die drei Kreuze im Per quem haec omnia etc. an drei Gebete, welche Christus am Kreuze sprach, nämlich: Vater, verzeih ihnen; Mein Gott, warum hast du mich verlassen, und: In deine Hände empfehle ich meine nGeist. Die drei Kreuzeszeichnungen über dem Kelch beim Per quem haec omnia deutet der hl. Thomas auf die drei Stunden, während welcher Christus am Kreuz sein Leben opferte, die folgenden zwei Kreuze außerhalb des Kelches auf die Trennung

[1] Die betreffenden Schriften des Catharinus und Cheffontain kamen auf den Inder verbotener Bücher.

der Seele vom Leibe. Das Pax Domini etc. gehört nicht mehr zum Canon, darum werden die zugehörigen drei Kreuze vom hl. Thomas nicht mehr auf Leiden und Tod des Herrn, sondern schon auf dessen Auferstehung gedeutet, sofern diese eine Frucht des Kreuzesopfers ist. Etwas anders deutet Innocenz III. (vgl. auch Durand) die Kreuze nach der Consecration; ihm ist sodann das laut gesprochene Nobis quoque peccatoribus Erinnerung an die Bitte des reuigen Schächers, und erst der laute Schluß des Canon mit Per omnia saecula saeculorum und das laut gebetete Pater noster erinnern nach ihm an die Worte des Herrn: In manus tuas Domine commendo spiritum meum; die Stille unmittelbar nach dem Paternoster deutet er auf die stille Grabesruhe Jesu. Wir glaubten des Zusammenhanges wegen in Darlegung der älteren mystischen Meßerklärung etwas vorgreifen, dieselbe schon hier bis zum Schluß des Canon geben zu sollen; über die spätere (vgl. S. 53), welche die ganze heilige Messe ausschließlich auf Jesu Leiden, Tod und Auferstehung deutet, werden wir am Schluß der Erklärung des Canon das Nöthigste beibringen.

§ 32.

Der hochheilige Consecrationsact.

1. Die Consecration oder die Wandlung des schon beim Offertorium und dann im ersten Theil des Canon Gott dargebrachten und vorgeheiligten Brodes und Weines ist der eigentliche eucharistische Opferact. Indem der Celebrans als sichtbarer Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters (Hebr. 8, 1—4) die Consecrationsworte in der erforderlichen Intention spricht und dadurch die Verwandlung des Brodes und Weines in Christi verklärtes Fleisch und Blut bewirkt, wird der verklärte Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs auf dem Altare gegenwärtig und vollzieht er daselbst in seinem Willen wesentlich ganz denselben Gehorsams- und Liebesact, welchen er am Kreuze durch sinnenfälliges Blutvergießen und Sterben vollbrachte, welchen er sodann seit der Himmelfahrt droben zur Rechten Gottes im himmlischen Opfer vor der göttlichen Majestät fest- und ihr vorhält, und welchen er in der eucharistischen Consecration aus dem himmlischen Allerheiligsten in die irdische Zeiträumlichkeit hereinträgt, indem er auf dem Altare dasselbe thut, was er im Himmel thut und einst am Kreuze that, wie schon oben § 3. S. 9 bemerkt und in Bd. I. S. 223 ff. eingehend dargethan wurde. Zum Zeichen, daß die Consecration mit dem Kreuzesopfer identischer Opferact sei, wird sie nach Christi Anordnung als Doppelconsecration vollzogen, findet mystisches Blutvergießen (Trennung des Blutes vom Leibe) statt, indem das Brod nur in den Leib und der Wein nur in das Blut des Herrn verwandelt und insofern im Kelche das Blut vergossen wird (vgl. Bd. I. S. 211 ff.). Da in der Consecration das Brod in Christi verklärtes (darum nicht blutloses, weil lebendiges) Fleisch verwandelt wird, so ist unter der Brodsgestalt per concomitantiam auch das verklärte Blut, die menschliche Seele und der Logos zugegen und ebenso unter der Gestalt des Weines auch das verklärte Blut u. s. w.; der Consecrationsact ist eben, wie mit dem Kreuzesopferact, so auch mit dem himmlischen identisch; und gerade weil

in der Consecration das himmlische Opfer auf die Altäre unserer Kirchen herniederkommt und auf ihnen sich vollzieht, bezeichneten schon die heiligen Väter das christliche Gotteshaus als verhüllten Himmel auf Erden, in welchem bei der Opferfeier die Engel des Himmels unsichtbar zugegen seien, und bezeichnen sie den Consecrationsact selber als hochheilig und schauererregend. Gegen Unfug im Gotteshause eifernd, ruft der hl. Chrysostomus den Gläubigen zu: „Die Kirche ist Wohnung der Engel, der Erzengel, ist Gottes Haus, ja selbst ein Himmel. Willst du dies nicht glauben, so betrachte diesen Tisch (den tischförmigen Altar), gedenke, für wen und warum er hier steht. Bedenke, wer (in der Consecration) hier erscheint und erstaune schon vor seiner Ankunft (habe also auch schon extra Missam Ehrfurcht im Gotteshaus); denn sobald jemand auch nur den Thron des Königs erblickt, erhebt sich schon sein Herz und harret der Erscheinung des Königs. So sollst auch du noch vor jener Stunde (der Herabkunft Christi vom Himmel in der Consecration), von heiligem Schauer ergriffen, dich zum Himmel erheben, ehe die Vorhänge (vor dem Altar) beseitigt sind (was vor der Consecration geschah) und du die Chöre der Engel (mit dem Auge des Glaubens als Begleiter des vom Himmel herniederkommenden Hohenpriesters) einherschreiten siehst."

Da in der Consecration der eine, welterlösende Opferact des gottmenschlichen Hauptes sich vollzieht und dieser Opferact die absolut vollkommene λατρεία ist, an welche alles subjective gottesdienstliche Thun der Glieder, für die er mitten unter ihnen vollzogen wird, sich anschließen soll, so erscheint die Consecration als Mittel- und Höhepunkt des gesammten Gottesdienstes, zunächst der heiligen Messe, aber auch des liturgischen Stundengebetes, wie schon früher (Bd. I. S. 227. Bd. II. S. 10) bemerkt wurde. Durch die Consecration wird sodann das eucharistische Opfermahl, welches die Fülle der Gnade in sich beschließt, wird das Lebensbrod der Gläubigen bereitet; in der Consecration liegt ferner der Quell aller Gnaden, welche bei der Opferfeier ex operato dem Celebrans und den Gläubigen zugemittelt werden (vgl. Bd. II. S. 9 ff.), sowie in gewissem Sinne (vgl. Bd. II. S. 10. Anm.) auch der Quell jener Gnaden, welche die Kirche in den Sacramenten und Sacramentalien an die freie und unfreie Creatur ausspendet. Zur Lebenswurzel für das gesammte Kirchenjahr wird die heilige Messe in erster Reihe gleichfalls durch die Consecration, in welcher nicht bloß das Kreuzesopfer, sondern auch die mit ihm zusammenhängenden und in ihm culminirenden anderen Heilsthatsachen, welche im Lauf des Kirchenjahres in geordneter Reihenfolge zur Darstellung kommen, in mysterio sich vollziehen; „*totum* redemptionis opus (in Missa) exercetur", und zwar findet dieser Vollzug als geheimnißvoll realer eben in der Consecration statt [1], in welcher deshalb die Lebenspulse des Kirchenjahres schlagen (vgl. oben S. 11 f. und Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 182—183). Ist sich nun der Celebrans klar bewußt, was in der Wandlung Erhabenes, Himmlisches, für Himmel und Erde,

[1] Darum ist es für den Celebrans wohl empfehlenswerth, sich in actu consecrationis den Heiland nicht immer im Cönaculum, wie er die Eucharistie einsetzt, oder am Kreuze, wo das Opferblut aus seinen Wunden quillt, vorzustellen, sondern in der Weihnachtszeit als Krippenkindlein, als angebetet von den Magiern, als Knaben im Tempel zu Jerusalem, um Ostern als den Auferstandenen u. s. w.

für die Kirche und das kirchliche Leben Hochwichtiges geschieht, dann wird er, wenn er consecrirt, jederzeit von der tiefsten Ehrfurcht, deren auch die für den Consecrationsact vorgeschriebene *Inclinatio* corporis et capitis ihn gemahnt, durchdrungen und in Anbetung versunken sein; und damit in diesen hochheiligen Augenblicken auch alle anwohnenden Gläubigen in anbetender Ehrfurcht vor dem gegenwärtig gewordenen Heiland auf die Kniee niederfallen, wird ihnen vorschriftsgemäß (Rit. celebr. VIII. 6) bei jeder der beiden Elevationen ein Glockenzeichen gegeben[1]. Da zu solchen Mysterien, wie sie in der Consecration sich vollziehen, volles Stillschweigen am besten paßt, haben viele Synoden ausdrücklich verordnet, daß in actu consecrationis auch Gesang und Orgel schweigen (Bd. I. S. 427); nach dem Caerem. ep. (lib. I. c. 28, 9) aber ist es erlaubt, die Orgel zu spielen, jedoch nur „graviori et dulciori sono“.

2. Die Gebete, welche der Liturg bei der heiligen Messe, beim Stundengebet und bei anderen liturgischen Functionen zu verrichten hat, werden von ihm namens Christi und der Kirche resp. der Gläubigen gesprochen (Bd. I. S. 246 f.; 253 ff.); die Consecrationsworte aber (hoc est corpus *meum* — hic est calix sanguinis *mei*) spricht der Priester bei der Opferfeier ausschließlich namens Christi, „in persona Christi“ und in der Intention Christi; er leiht Christo, welcher mit ihm in der Ordination in eine höchst reale unio mystica getreten ist (Bd. I. S. 12 f.), nur den Mund, und in diesem Sinne sagt der hl. Ambrosius: Ipse Christus (scil. per sacerdotem) clamat: hoc est corpus meum (De mysteriis cap. 9), und der hl. Chrysostomus: σχῆμα (χριστοῦ) πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεύς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα. Daraus erklärt sich denn auch, warum unser Consecrationsritus nicht den Charakter eines Gebetes, sondern den eines historischen Referates hat, in welchem der Priester als sichtbarer Stellvertreter Christi und im Aufblick zum himmlischen Vater (ad *te* Deum patrem suum omnipotentem; *tibi* gratias agens) das nämliche spricht, was dieser einst im Cönaculum bei der Einsetzung des eucharistischen Opfers und Opfermahles gesprochen hat, und desgleichen auch thut, was Christus damals gethan (*accipit* panem in manus suas — *elevat* oculos, *benedicit* panem) und die Apostel nach seinem Vorbild zu thun beauftragt hat, so daß man sagen kann, in jeder Consecration komme das hocherhabene Opferdrama des Cönaculums in realem Nachbild zur Darstellung, nur daß an Christi Statt sein ordinirter Stellvertreter oder vielmehr der unsichtbare melchisedechische Hohepriester selber (Hebr. 7) durch ihn spricht und handelt. Die zur Wandlung und somit zum Vollzug des eigentlichen Opferactes wesentlichen Worte (forma consecrationis) sind nach der sententia communissima nur: hoc est corpus meum

---

[1] Ueber dieses Zeichen mit der campanula parva für die in der Kirche und über das mit einer Thurmglocke für die auswärts befindlichen Gläubigen vgl. des nähern Bd. I. S. 790. In vielen Gegenden wird nicht erst zur Elevation, sondern auch schon bei den Kreuzen im Quam oblationem vom Ministranten mit der campanula parva ein Zeichen gegeben, auf daß die Gläubigen nicht erst auf die Elevation, sondern löblicherweise auch schon auf die ihr vorausgehende Consecration aufmerksam gemacht werden. Schon im Jahre 1272 schrieb eine Synode von Angers vor, es solle ein Glockenzeichen gegeben werden, „dum Sacerdos signacula facit super hostiam et calicem consecrandos“.

— hic est calix sanguinis mei; alles übrige ist nicht de essentia, wohl aber de integritate sacrificii; vgl. des nähern Franz, Die eucharistische Wandlung. II. Thl. S. 161 ff.

a) Schon in den auf uns gekommenen alten Liturgien ist das eigentliche Consecrationsformular referirender Natur und wird eingeleitet mit den Worten: „In der Nacht, da er überliefert (oder verrathen) wurde, nahm er das Brod in seine heiligen, unbefleckten Hände" u. s. w. In der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 12), wo das Consecrationsformular den Schluß bildet der Danksagung (Präfation) für alles, was Gott bei Erschaffung der Welt, sodann im Alten Bunde und zuletzt in Christo gethan hat, lautet derselbe, wie schon oben (§ 29. S. 177) erwähnt wurde, also: „Eingedenk nun dessen, was er (Christus) für uns erduldet, sagen wir Dir Dank, allmächtiger Gott, und erfüllen seine Anordnung. In der Nacht nämlich, in welcher er überliefert wurde, nachdem er Brod in seine heiligen und schuldlosen Hände genommen, zu Dir, seinem Gott und Vater, aufgeschaut und es gebrochen hatte, gab er es seinen Jüngern, sprechend: Dieses ist das Geheimniß des Neuen Bundes, nehmet davon, esset, das ist mein Leib, der für viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Auf gleiche Weise, nachdem er den Kelch mit Wein und Wasser gemischt und geheiligt hatte, gab er ihnen denselben, sprechend: Trinket alle daraus, das ist mein Blut, das für die vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden; thuet dies zu meinem Andenken; denn so oft ihr esset dieses Brod und trinket diesen Kelch, verkündet ihr meinen Tod, bis ich (wieder) komme." — Aehnlich in den Liturgien des hl. Jacobus, Marcus, Basilius und Chrysostomus, aus welchen auch zu ersehen ist, daß sowohl auf die laut gesprochenen Consecrationsworte über das Brod, als auf die über den Kelch, das Volk (resp. der Chor) mit Amen antwortete, welches Amen hier nicht die Bedeutung von fiat, sondern von sic est hatte, also den Glauben ausdrückte, daß durch das Aussprechen der Consecrationsworte Christi Fleisch und Blut wirklich gegenwärtig geworden seien (Bd. I. S. 514 f.). Auch in der afrikanischen Kirche antwortete das Volk noch im 4. Jahrhundert bei der Doppelconsecration mit Amen (Probst, im Katholik, Jahrg. 1881. Bd. I. S. 566). Daß und warum im Abendlande jedenfalls schon seit dem frühern Mittelalter der Canon und speciell die Consecrationsworte still und darum ohne das Amen von seiten des Volkes gesprochen werden, haben wir in Bd. I. S. 427 eingehend erörtert.

b) Bekanntlich stimmen die Einsetzungsberichte der Synoptiker (Matth. 26, 26—28; Marc. 14, 18—19; Luc. 22, 19—20) und des hl. Paulus (I Kor. 11, 23—25) wohl in der Hauptsache miteinander überein, weichen aber in Einzelheiten von einander ab; das gleiche gilt von den Consecrationsformularien der römischen und übrigen alten Liturgien [1], von denen auch keines mit einem der erwähnten vier biblischen Referate ganz genau gleichlautet. Wahrscheinlich hatte in den einzelnen größeren Kirchen, schon ehe die neutestamentlichen Schriften erschienen und resp. bekannt geworden waren, der Consecrationscanon auf Grund mündlicher apostolischer Ueberlieferung eine feststehende Form erhalten, an der man nach dem Erscheinen der neutestamentlichen Schriften um so mehr festhielt, als deren einschlägige Berichte unter sich nicht aufs Wort übereinstimmen und den Consecrationsritus als bereits aus der Liturgiefeier den Lesern bekannt voraussetzten.

c) *Qui pridie quam pateretur* (am Gründonnerstag mit dem Zusatz: pro nostra omniumque salute) besagt dasselbe, wie das paulinische: in qua nocte

[1] In den kurzen Andeutungen der sehr alten Doctrina duodecim apostolorum (c. IX) über die eucharistische Feier kommen die Consecrationsworte gar nicht vor, steht aber je ein Segensspruch über den Kelch (vor dem Brod erwähnt) und über das Brod nach Aehnlichkeit der jüdischen Beracha, aber mit christlichem Inhalt.

tradebatur; Matthäus und Marcus haben coenantibus illis. — Die Worte *accepit panem* stehen in allen vier biblischen Berichten, dagegen findet sich das im Grund selbstverständliche in manus suas in keinem derselben, darum auch nicht die Prädicate sanctas ac venerabiles; die mozarabische Liturgie hat gleichfalls bloß accepit panem. In der Liturgie des hl. Jacobus heißen die Hände: heilig, rein, unbefleckt und unsterblich; in der Liturgie des Marcus und Chrysostomus: heilig, rein und unbefleckt; diese Prädicate sind gleich dem *venerabiles* unserer römischen Liturgie Ausdruck liebeglühender Ehrfurcht gegen jene Hände, welche der Gottmensch in den Tagen seines Fleisches (Hebr. 5, 7) so oft zum Segnen und zum Gebete für uns ausgestreckt hat und die er ans Kreuz nageln ließ, um mit ausgestreckten Armen die endgiltige Opferfürbitte für uns einzulegen [1]. — Daß der Heiland bei der Consecration die Augen zum Himmel erhoben habe, ist in den biblischen Einsetzungsberichten nicht erwähnt, aber an sich schon wahrscheinlich, da er auch sonst, wenn er eine Danksagung sprach, wie ja das auch bei der Consecration geschah, die Augen zum Himmel erhob (Joh. 11, 41), wie denn auch die Liturgien der apostolischen Constitutionen, ebenso die des Jacobus und Marcus, in ihrem Consecrationsformular des Erhebens der Augen Erwähnung thun. — Matthäus und Marcus berichten, daß der Heiland vor der Consecration des Brodes eine εὐλογία, Lucas und Paulus, daß er vor derselben eine εὐχαριστία gesprochen habe; daß εὐλογία und εὐχαριστία hier das gleiche bedeuten, erhellt wohl daraus, daß Matthäus und Marcus den Heiland vor der Consecration des Kelches eine εὐλογία sprechen lassen, worunter sie doch wohl nichts anderes verstehen, als ihre εὐχαριστία über das Brod; diese εὐχαριστία oder εὐλογία ist eben die bei der Paschahmahlzeit übliche ברכה, welche der Hausvater vor dem Genuß über Brod und Wein sprach und die im Munde des Herrn als Vorbereitung auf die wunderbare Wandlung sicherlich nicht den rein jüdischen, sondern schon einen specifisch christlichen Inhalt und Wortlaut wird gehabt haben (vgl. oben Anm. 1 und Bd. II. S. 176, Anm. 1), auch nicht pure Danksagung, sondern zugleich Segnung wird gewesen sein, so daß die Liturgien (gleich der römischen auch die des Jacobus, Marcus, Basilius, Chrysostomus) gewiß im Rechte sind, wenn sie den Herrn danksagen und segnen lassen *(gratias* agens *benedixit)*; ob er mit den Danksagungs- und resp. Segnungsworten außer dem Erheben der Augen auch noch eine andere sinnenfällige Handlung, etwa Kreuzeszeichnung, verbunden habe, wie das apokryphe Thomasevangelium angibt, wissen wir nicht.

d) Alle vier neutestamentlichen Berichte und die Liturgien erwähnen gleich nach der εὐχαριστία oder εὐλογία über das Brod die Brechung, hierauf die Austheilung des Brodes und dann erst das Sprechen der Worte: *hoc est corpus meum;* ähnlich auch beim Kelche. Daraus hat man [2] geschlossen, daß im Munde Christi die Worte hoc est corpus meum — hic est calix sanguinis mei lediglich declarativer Natur gewesen seien, daß also Christus nicht, wie das jetzt in der kirchlichen Liturgie der Fall ist, durch das Aussprechen obiger

[1] Wohl gehört die Salbung der Hände bei der Priesterweihe nicht zum Wesen des Sacramentes, erscheint aber als höchst passende Weihe oder Heiligung derselben, wie zum Zweck der Segenspendung (quaecunque benedixeris, benedicantur etc.), so auch für die Opferfeier, bei welcher der Priester reine Hände zum Gebet erheben (I Tim. 2, 8) und mit heiligen Händen den Wandlungsact vollziehen, den Opferleib des Herrn berühren soll; darum werden den Ordinanden gleich nach Salbung der Hände (resp. der Consecrationsfinger) Kelch und Patene zum Zeichen der Opfergewalt übergeben. Als manus venerabiles küßt das gläubige Volk die Hände seiner Priester und küssen auch die ministri sacri bei der Opferfeier die Hand des Celebrans (Bd. I. S. 660).

[2] Neuestens noch Hoppe in seiner Schrift: „Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationscanon“, Schaffhausen 1864, S. 298 ff.

Worte, sondern schon vorher durch einen innerlichen Segnungsact, welcher dem εὐλογεῖν im Sinne von ἁγιάζειν entspreche, die Wandlung bewirkt habe, eine Ansicht, die in Beziehung auf den Consecrationsact beim letzten Abendmahle durch Christus keineswegs kirchlich unzulässig (cf. Innoc. III. l. c. lib. 4. c. 6), doch wissenschaftlich nicht haltbar ist, wie Dr. Franz in seiner vortrefflichen Schrift: „Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien" (Würzburg 1880), des nähern dargethan hat. Ganz entschieden aber vertritt Hoppe die allgemeine kirchliche Ueberzeugung, daß bei der nachbildlichen Abendmahlsfeier, also bei der Meßliturgie, die Wandlung nach Christi Anordnung lediglich durch das Aussprechen der Worte hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei, und nicht durch irgend ein Gebet, eine (sei es den Worten des Herrn vorausgehende oder nachfolgende) sogen. Epiklese, bewirkt werde; in seiner bereits erwähnten Schrift[1] hat er aus Vätern und Liturgien gründlich dargethan, daß bei der heiligen Messe die consecratorische Kraft nur in den eben erwähnten Einsetzungsworten liege, und hat er die Bedeutung der Epiklesen in den verschiedenen Liturgien aufs eingehendste besprochen.

e) In unserer römischen Liturgie ist in die Consecrationsworte behufs Motivirung des vorausgegangenen manducate — bibite das Wörtchen *enim* eingeschaltet, welches in den neutestamentlichen Berichten, desgleichen in den alten griechischen Liturgien und in der mozarabischen, nicht steht. Um den sacramentalen Leib des Herrn als Opferleib zu charakterisiren, führt derselbe in den alten griechischen Liturgien nach dem Vorgang von Lucas und Paulus das Prädicat: (mein Leib) „der gebrochen wird" oder: „gebrochen und hingegeben wird zur Vergebung der Sünden"; in der mozarabischen Liturgie: „corpus quod pro vobis tradetur" (= traditur — διδόμενον). Die Worte *Simili modo* (ὡσαύτως) *postquam coenatum est* (vgl. oben § 29. S. 176) stehen bei Lucas und Paulus. Das Prädicat *praeclarus* führt in der römischen Liturgie der Kelch nach Ps. 22, 5 schon vor der Consecration im Hinblick auf den kostbaren, lebenspendenden Inhalt, den er durch die Wandlung erhalten soll. Die Consecrationsworte über den Kelch lauten in der Jacobus-, Marcus-, Chrysostomus- und Basiliusliturgie so wie bei Matthäus und Marcus, nämlich: „Dies ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, welches für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden", nur ist in den genannten Liturgien vor den Worten „für viele" noch aus Lucas eingeschaltet „für euch"[2]. Bei Lucas und Paulus lauten die Consecrationsworte über den Kelch nach dem griechischen Text: „Dieser Kelch (ist) der Neue Bund in meinem Blute", und bei Lucas wird noch hinzugefügt: „das für euch vergossen wird". Der Sinn obiger Worte kann nur sein: dieser Kelch enthält (Metonymie) den Neuen Bund, welcher

[1] Vgl. aus neuester Zeit außer der erwähnten Schrift von Dr. Franz die beiden kurz und gründlich orientirenden Artikel „Altarssacrament" und „Epiklesis" von Alois Schmid im Freiburger Kirchenlexikon, 2. Aufl.

[2] Bei Matthäus und Marcus steht bloß pro multis (περὶ πολλῶν), bei Lucas bloß pro vobis (ὑπὲρ ὑμῶν); ob der Heiland bloß pro multis oder bloß pro vobis oder beides gesagt habe, bleibt ungewiß. Nach Maldonat hätte Christus bloß pro vobis gesagt, da ja das mystische Blutvergießen im Kelche, d. i. die Consecration nur für die anwesenden Apostel geschah. Die Kirche nahm mit Recht beides auf, da ja an den Früchten des mystischen Blutvergießens resp. des heiligen Meßopfers nicht bloß die Anwesenden (pro vobis), sondern auch viele andere theilhaben können. Daß Jesu Blutvergießen am Kreuze für alle Menschen geschah, ist klare Schriftlehre (Kol. 1, 20; I Joh. 2, 2). Manche Exegeten erklären auch das πολλοί der Einsetzungsworte im Sinne von οἱ πολλοί (Röm. 5, 15), d. i. im Sinne von „alle", was als zulässig erscheint, da auch das mystische Blutvergießen im Kelche in gewissem Sinne allen Menschen, aller Welt zu gute kommt, allgemein sühnend ist (vgl. Bd. II. S. 15).

auf das für euch vergossene Blut gegründet ist (vgl. Hebr. 9, 15 ff.); der Neue Bund würde nicht existiren ohne das vergossene Blut Jesu, und darum kann man von dem Kelch, welcher das vergossene Blut Jesu enthält, auch sagen, er enthalte im vergossenen Blut den Neuen Bund [1]. Deutlicher als bei Lucas und Paulus heißt es im römischen Missale: hic est (enim) calix sanguinis mei: dieser Kelch ist der Kelch meines Blutes, d. h. er enthält mein Blut; von diesem Blut wird dann gesagt, es sei Blut des Neuen und Ewigen Bundes: (sanguis) *novi* et *aeterni testamenti*, (sanguis) qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Der durch Jesu Blutvergießen gestiftete Bund ist im Vergleich mit dem mosaischen nicht bloß ein neuer, sondern auch ein ewig dauernder, der nicht wie der unvollkommene mosaische, abrogirbar ist (Hebr. 7, 18 ff.). Das bundstiftende Blut des Gottmenschen, vergossen nicht bloß am Kreuze, sondern auch im Kelch, ist sodann ein tiefes Glaubensgeheimniß (mysterium fidei). *Effundetur* ist zunächst nicht auf das beim Abendmahl noch künftige Blutvergießen am Kreuze zu beziehen, sondern im Sinne eines Präsens (im Griechischen ἐκχυννόμενον), also = effunditur zu nehmen; das Blutvergießen am Kreuze wurde beim Abendmahl geheimnißvoll (im Willen Christi) anticipirt, wie es in der heiligen Messe recapitulirt wird (Bd. I. S. 224). Wie in den neutestamentlichen Schriften als erste und bedeutsamste Wirkung des Opfertodes Jesu, seines Blutvergießens am Kreuze, überall die Sündenvergebung genannt ist (Ephes. 1, 7; Kol. 1, 14; Hebr. 9, 13. 28; I Joh. 2, 2; 4, 10) [2], so wird in den Consecrationsworten von den verschiedenen Früchten des heiligen Meßopfers oder des mystischen Blutvergießens im Kelche nur die Sündenvergebung genannt, welche wir daher auch oben (S. 13) bei Besprechung der Früchte des heiligen Meßopfers an erster Stelle genannt haben. Gewissermaßen um zu motiviren, warum er in der Consecration die Abendmahlsfeier Christi in realem Nachbild dargestellt, das eucharistische Opfer gefeiert und das Opfermahl zum Genuß bereitet habe, fügt der Celebrans, die Consecration abschließend, hinzu: *hoc facite in meam commemorationem* [3]. Bei Matthäus und Marcus findet sich dieser Auftrag des Herrn nicht, bei Lucas schon und nur nach der Consecration des Brodes, bei Paulus auch nach der des Kelches. Daß und in welch tief bedeutsamem und einflußreichem Sinn die Feier des heiligen Meßopfers Gedächtniß Christi, speciell des Leidens Christi sei, wurde schon oben (Bd. I. S. 210. 213; Bd. II. S. 11) erwähnt.

3. Infolge des Aussprechens der Consecrationsworte über Brod und Wein ist unter deren Gestalten der ganze verherrlichte Gottmensch gegenwärtig, der-

---

[1] Im Hebräerbrief betont der Apostel, daß für das Zustandekommen des Neuen Bundes und zur Erlangung des Bundeserbe der Tod Jesu nothwendig gewesen sei, und faßt er den Neuen Bund unter dem Gesichtspunkt eines Testamentes auf, wie denn auch die Vulgata das griechische διαθήκη mit testamentum gibt. Der Tod Jesu aber erfolgte wie bei den mosaischen Opfern durch Blutvergießen, und sein vergossenes Blut ist Bundes- oder Testamentsblut. Das abschließende Vergießen des Blutes Jesu geschah am Kreuz in sinnenfälliger Form; bei der eucharistischen Feier geschieht es geheimnißvoll bei der Consecration des Kelches; da wird es im Kelch vergossen, insofern der eine Blutvergießungsact von Golgotha bei der Consecration des Kelches de praesenti (Luc. ἐκχυννόμενον; *Praesens*) sich vollzieht oder gegenwärtig gesetzt wird; es wird im Kelche vergossen für die ganze Welt, speciell aber für die Theilnehmer an der Opferfeier und ihren Früchten.

[2] Vgl. darüber des nähern Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 187 f.

[3] Diese Worte werden in der mozarabischen Liturgie an allen nicht festlichen Tagen vom Celebrans alta voce gesprochen und vom Volk mit Amen beantwortet.

selbe, welcher aus unermeßlicher Liebe zu uns als unscheinbares Kindlein in der Krippe lag und unter entsetzlichen Schmerzen der Seele und des Leibes am Kreuze starb; derselbe, welcher seit seiner Himmelfahrt als melchisedechischer Hohepriester und als König der Welt zur Rechten Gottes in den Himmeln thront (Hebr. 8, 1 f.), der aber, um auch bei seinen Brüdern auf Erden zu sein, um unter ihnen und für sie seines hohepriesterlichen Dienstes zu walten und sich ihnen zur Speise zu geben, in jeder Consecration unsichtbar vom Himmel auf den Altar herniederkommt, er, unser Gott und Herr, der einst in Sichtbarkeit kommen wird, um nicht mehr unser barmherziger Mittler, sondern unser strenger Richter zu sein. Wenn nun Petrus (Luc. 5, 8) im Gefühle seiner Unwürdigkeit vor dem Herrn schon auf die Kniee niederfiel, als dieser noch während seines unverklärten Erdenwallens ein gewöhnliches, wenn auch imposantes Wunder gewirkt hatte, wie sollte es da den celebrirenden Priester im Gefühle seiner Armseligkeit nicht drängen, gleich nachdem der verklärte Gottmensch unter der Gestalt des Brodes, und ebenso, nachdem er unter der Gestalt des Weines gegenwärtig geworden ist, in tiefster Ehrfurcht und Anbetung vor ihm das Knie zu beugen[1] und sofort, um auch die anwesenden Gläubigen zu solcher Anbetung zu veranlassen, die consecrirte Hostie und den consecrirten Kelch, mit ehrfurchtsvollem Blicke sie begleitend (intentis in eas oculis, Rit. celebr.), emporzuheben und dem durchs Glockenzeichen (vgl. n. 1) aufmerksam gemachten Volke zu zeigen? Wenn auch nicht mit dem Munde, so möge der Celebrans, wenn er die Hostie und dann den Kelch emporhebt, wenigstens im Herzen, emporblickend zum Himmel, sprechen: Siehe, himmlischer Vater, den Sühnepreis für meine und aller Welt Sünden, nimm ihn an für uns und sei uns gnädig und barmherzig.

Das Emporheben von Hostie und Kelch unmittelbar nach deren Consecration kam erst seit dem 12. Jahrhundert gegenüber Berengars Läugnung der realen Gegenwart des Herrn im Consecrirten sehr allmählich von Gallien aus in Gebrauch[2]; vordem hatte man in der Messe eine Elevation gehabt, und zwar wurden bei den Worten omnis honor et gloria Hostie und Kelch miteinander elevirt am Schluß des Canon, während dessen Verlauf die anwohnenden Cleriker in gebeugter Stellung (inclinati) bleiben mußten (oben § 30. S. 195). In vielen Kirchen wurde bis ins 15. Jahrhundert nur die Hostie elevirt, wie bei den Karthäusern noch üblich ist; auch den Kelch gleich nach der Consecration zu eleviren, war in Rom jedenfalls in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schon gebräuchlich; schreibt ja der aus genannter Zeit stammende 14. römische Ordo (LIII) vor: Quibus (sc. verbis consecrationis super calicem) finitis *inclinato paululum capite* adoret sacrum Domini sanguinem, *et elevet adorandum a populo*, ut supra de corpore dictum est. Nec oportet, quod vel Corpus vel Sanguinem diu teneat elevatum . . . Deponendo autem calicem (Durand.: post depositum calicem) dicat haec verba: *haec quotiescunque* feceritis etc. Hiernach fand damals bei der Elevation nur Inclination, noch keine Genuflexion von seiten des Celebrans statt, wie auch noch Missalien aus der Mitte des 16. Jahrhunderts

---

[1] Ueber die Genuflexionen bei und nach der Wandlung vgl. des nähern Bd. I. S. 596. b.

[2] Vgl. die Quellenbelege, auf deren Beibringung wir der Kürze halber verzichten müssen, bei *Georgi* l. c. tom. III. p. 71 sqq. und bei *Le Brun*, Explicatio Missae (edit. latin. Venet. 1770) tom. I. p. 232 sqq.

eine solche nicht vorschreiben; den Gläubigen aber wurde schon seit dem 13. Jahrhundert von den Synoden vorgeschrieben, daß sie bei der Wandlung resp. bei der Elevation auf beiden Knieen anbeten[1], wie dies noch jetzt selbst den Priestern in paramentis vorgeschrieben ist, wenn sie an einem Altare vorbeikommen, auf dem gerade elevirt wird. Aus obiger Stelle des Ordo romanus ist auch ersichtlich, daß die Worte „haec quotiescunque feceritis" erst nach der Elevation gesprochen wurden. Seitdem und wo man den Kelch nach der Consecration nicht mehr mit dem hintern Theil des Corporale, sondern mit eigener Palla zudeckte (vgl. Bd. I. S. 778), ließ man vielfach (wie in der mozarabischen Liturgie noch jetzt) bei der Elevation des Kelches die Palla auf ihm liegen, während er anderwärts, wie jetzt allgemein, unbedeckt elevirt wird. Bei der Elevation in der Missa solemnis das Allerheiligste zum Zeichen der Anbetung zu incensiren, war in Rom nachweislich im 15. Jahrhundert (cf. Patricii Caeremoniale roman.), wahrscheinlich aber schon in der zweiten Hälfte des 14. im Gebrauch; über Wandlungsleuchter und Fackeln zur Wandlung vgl. Bd. I. S. 677 f. und oben § 29. S. 189; über das Emporheben des hintern Theiles der Casula bei der Elevation durch den Diakon resp. Ministranten vgl. Bd. I. S. 883, Anm. 3, und über die Genuflexionen von der Wandlung bis zur Communion Bd. I. S. 596. b.

4. Bezüglich der mystischen Deutung des Consecrationsactes verweisen wir auf § 31. n. 6. Als zunächst das Emporheben der Hostie eingeführt wurde, lag es nahe, darin das Emporheben des Leibes Jesu am Kreuze resp. die Aufrichtung des Kreuzes nachgebildet zu sehen.

§ 33.

Die Canongebete nach der Consecration.

A. Wiederholte Bitte um gnädige Annahme des auf dem Altare liegenden Opfers aus den Händen der Kirche.

1. Die Consecration, in welcher Christus inmitten seiner Gläubigen persönlich gegenwärtig wurde und geheimnißvoll das ganze Opus redemptionis, den eigentlichen Opferact, vollzog, hat, wie schon früher erörtert wurde, den Zweck, das Andenken an Jesus und sein gesammtes Opferwerk, speciell an sein Leiden und Sterben, unter den Gläubigen lebendig zu erhalten und ihnen als Gliedern des mystischen Leibes die Aneignung der Früchte desselben durch lebendigen Anschluß an den Opferact des Hauptes zu erleichtern. Dieser Zweck des eucharistischen Opfers, eine Gedächtnißfeier Jesu zu sein, wurde dem Celebrans und den mit ihm functionirenden liturgischen Personen (servi), sowie den Gläubigen (plebs tua) am Schluß der Consecration durch das „hoc facite in meam commemorationem" in Erinnerung gerufen; daher

---

[1] So verordnete z. B. die Synode von Exeter (1287): *hostia* ita levetur in altum, ut a fidelibus circumstantibus valeat intueri; per hoc enim fidelium devotio excitatur, ut fidei meritum suscipiat incrementum. Parochiani vero sollicite exhortentur, ut in elevatione *Corporis* Christi nedum reverenter se inclinent, sed *genua* flectant et creatorem suum adorent omni devotione et reverentia, ad quod per campanellae pulsationem primitus (beim Quam oblationem?) excitentur, et in elevatione ter tangatur campana major; ähnlich eine Synode von Köln 1287; einer Elevation des Kelches erwähnen sie nicht, wie auch der hl. Thomas sie nicht gekannt zu haben scheint.

(*unde* et memores) gedenken sie jetzt im Hinblick auf das über dem Altare gegenwärtige Opfer Christi, im Hinblick auf seinen Opferleib und sein Opferblut, die zwar jetzt (infolge der Auferstehung) verklärt und im Himmel (seit der Himmelfahrt) erhöht, aber gleichwohl mit dem am Kreuze unter schauerlichen Leiden geopferten Leib und Blut des Herrn wesentlich identisch sind, in herzlicher Liebe und Dankbarkeit seines Leidens, seiner Auferstehung und Himmelfahrt (passionis, resurrectionis et ascensionis), und erfüllt von dieser Erinnerung bringen sie (offerimus) voll Dank und Zuversicht das auf dem Altar liegende Opferfleisch (panem vitae) und Opferblut Jesu (calicem salutis perpetuae) dem majestätischen Gotte, dessen Gnade sie diese kostbarste Gabe verdanken (de tuis donis ac datis), als absolut vollkommene Oblation (hostia pura etc.) dar.

a) Gleich unserer römischen haben auch die griechischen Liturgien unmittelbar nach der Consecration unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Gebot des Herrn: „Thut dies zu meinem Andenken" die sogen. Anamnese, in welcher aber nicht bloß des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt, sondern auch der Grabesruhe, des Sitzens zur Rechten Gottes, der zweiten, „furchtbaren und glorreichen Wiederkunft" gedacht wird. Im Gelasianum und Gregorianum steht *sumus* nach memores, aber gleichwohl ist vor offerimus kein Bindewort (et) eingeschaltet. Nach dem jetzigen Text (ohne sumus) erscheint das offerre als Bethätigung des Eingedenkseins; als solche, die wir eben jetzt, getreu der Mahnung des Herrn, seines Leidens u. s. w. eingedenk sind, resp. weil wir eingedenk sind, bringen wir dir, o Gott, aus Liebe und Dankbarkeit Christi Fleisch und Blut als die kostbarste Oblation dar, und im Anschluß an sie, im Anschluß an das Opfer des gottmenschlichen Hauptes, bringen wir dar alle unsere subjectiven Opfer, Anliegen u. s. w., um den reichen fructus sacrificii zu erlangen. Die Offerentes sind zunächst der Celebrans (in alter Zeit auch die Concelebrantes), dann die ministri sacri, die Akolythen, kurz diejenigen, welche durch die Ordination zu speciellen Dienern (*servi*, ministri) des Opfers und Altars bestellt wurden, deren liturgischer Dienst mittlerischen Charakter hat, und die bei der betreffenden Opferfeier thätig sind. Unter der plebs sancta sind zunächst die actuell anwohnenden Gläubigen zu verstehen; sie bieten durch den gottbestellten Mittler das Opfer auf dem Altar und mit demselben all ihre subjectiven Opfer der göttlichen Majestät dar, um gnädige Annahme bittend. Da übrigens der Celebrans die Gebete bei der heiligen Messe auch nomine *totius* ecclesiae spricht (Bd. I. S. 257), so wird hier unter die Offerentes das gesammte corpus mysticum, wird die gesammte Kirche, die aus hierarchischen (servitus) und aus laicalen (plebs) Gliedern besteht, miteinzubegreifen sein, so daß diese oblatio corporis et sanguinis Christi nicht bloß (wenn auch zunächst) im Namen der Anwesenden, sondern im Namen der ganzen Kirche geschieht, und zwar zunächst durch den Celebrans, der bei der Opferfeier nicht nur nomine Christi, sondern auch nomine ecclesiae thätig ist (Bd. I. S. 225. 256).

b) Das Opfer im eigentlichen Sinne ward in der Consecration vollzogen[1], was in den drei zusammengehörigen Gebeten Unde et memores,

---

[1] Man könnte fragen, ob sich bei der eucharistischen Feier der Opferact, den Christus vollzieht, auf die hochheiligen Augenblicke der Consecration beschränke, oder ob auch der Opferact so lange fortdauere, als das Opferobject, Christi Fleisch und Blut in Form der Trennung, auf dem Altare zugegen ist, wie mir wahrscheinlicher dünkt (Bd. I. S. 225). Aber auch wenn die Gläubigen resp. die Kirche nach der Wandlung Christi Fleisch und Blut sammt dessen Opferact Gott darbieten, ist es von ihrer Seite nur Oblation.

Supra quae propitio und Supplices te rogamus Gott dargebracht und zur gnädigen Annahme empfohlen wird, ist nur Oblation (auch hostia genannt), welche freilich über die schon im Offertorium vollzogene Oblation durch das Object der Darbringung unendlich erhaben, aber gleichwohl nicht Sacrificium in sensu stricto ist[1]. Als Object der Oblation erscheint der Opferleib des Herrn, welcher in Rücksicht darauf, daß er in der nachfolgenden Communion genossen wird, heiliges Brod, das zum ewigen Leben nährt (panis vitae aeternae, Joh. 6, 54 f.), genannt wird, und erscheint das Opferblut im Kelche, dessen würdiger Genuß zur Erlangung des ewigen Heiles dient (calix salutis perpetuae). Als verklärten Opferleib und als verklärtes Opferblut des absolut reinen, absolut heiligen und darum absolut makellosen Gottmenschen ist diese Oblation in sensu eminenti hostia *pura*, *sancta* et *immaculata*, sie ist jenes reine, unblutige Opfer, welches vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne dargebracht wird (Malach. 1, 11). Wenn nun von dieser Oblation gesagt wird, sie sei ex donis et datis Dei, so ist das in zweifachem Sinne wahr; der Opferleib und das Opferblut des Herrn wurden gewandelt aus (de) Brod und Wein, welche Geschenke und Gaben Gottes sind; sie sind aber auch insofern Gaben und Geschenke des himmlischen Vaters, als dieser seinen Sohn für uns in den Opfertod am Kreuze (Joh. 3, 16) und in der Consecration als Opferlamm auf den Altar hingegeben hat, auf welchen er gekommen ist *in nomine Domini* (vgl. S. 185; benedictus qui venit in nomine Domini).

Das *ejusdem* vor Domini nostri Jesu Christi findet sich im Gelasianum und Gregorianum (edit. Murator.) noch nicht, wurde aber mit Recht eingeschaltet, da in den unmittelbar vorausgehenden Consecrationsworten von Christo, auf welchen das ejusdem zurückweist, bereits die Rede war. — Ueber die mystische Deutung der fünf zugehörigen Kreuze vgl. S. 196. Daß dieselben in Beziehung auf den Leib und das Blut des Herrn nur symbolisch bedeutsam sein können, ist selbstverständlich; füglich sieht man durch sie angedeutet (symbolisirt), daß Christi Fleisch und Blut auf dem Altar mit seinem am Kreuze geschlachteten Leib und seinem am Kreuze aus den fünf Wunden vergossenen Blut identisch seien; aber wirksam, Segen und Heiligung vermittelnd können diese Kreuze sein in Beziehung auf die subjectiven Opfer, welche Priester und Volk bereits beim Offertorium geistiger=

[1] Die Irvingianer nehmen die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie an, lehren aber, der Opfercharakter der eucharistischen Feier liege nicht in der Consecration, sondern darin, daß nach der Consecration das Consecrirte Gott dargebracht wird; nach der Consecration kniet daher der Celebrans am Altare und kniet die ganze Gemeinde nieder und der Celebrans betet: „Allmächtiger Gott, wir, Deine Diener (der Celebrans als ordinirter Repräsentant der priesterlichen Gemeinde und diese selber), gedenken nun (unmittelbar nach dem Aussprechen der Consecrationsworte) des allerheiligsten Opfers Deines Sohnes und verkündigen seinen Tod; wir freuen uns seiner Auferstehung und glorreichen Gegenwart zu Deiner Rechten und warten auf die selige Hoffnung seiner Erscheinung und Wiederkunft (von den Irvingianern bekanntlich in Bälde erwartet); und also bringen wir Dir dar dieses vernünftige und unblutige Opfer, welches Du in Deiner Kirche verordnet hast, das heilige Brod des ewigen Lebens und den Kelch des ewigen Heiles. Blicke herab auf dasselbe und nimm es an auf Deinem Altare vor Deinem herrlichen hohen Thron im Himmel. Sieh an jenes Opfer, welches vollgiltig, genugsam und vollkommen einmal für immer für die Sünden der ganzen Welt einst am Kreuze dargebracht worden ist, und laß uns und Deinem ganzen Volke die vollen Segnungen des Leidens Deines lieben Sohnes, Vergebung unserer Sünden und das ewige Leben zu theil werden." Das eucharistische Opfer ist den Irvingianern nur Dank= und Bittopfer, genauer: Dank= und Bittoblation, die sie als Opfer bezeichnen; den Sühnecharakter desselben läugnen sie, wie sie denn auch eine Wiederholung oder Erneuerung des sühnenden Kreuzopfers in jedem Sinne läugnen. Vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 239 f.

weise gebracht haben (Bd. II. S. 162 f.) und auf welche sich schon die Kreuzeszeichnungen bei der Oblation und im Canon vor der Consecration bezogen haben (Bd. II. S. 163 u. 201). In der Consecration nun ist das Opfer des Hauptes, mit welchem die erwähnten Opfer der Gläubigen aufs innigste vereinigt werden sollen, auf dem Altar gegenwärtig geworden, und da ist es doch wie selbstverständlich, daß die Kirche resp. der Celebrans, wenn er nach der Consecration die vorgeschriebenen Kreuze über Christi Fleisch und Blut auf dem Altare macht, dies in der Absicht thue, durch diese Kreuzeszeichnung nicht bloß significativ auf das Kreuzesopfer hinzuweisen, sondern auch effectiv aus dem Schatz des gegenwärtigen Opfers Christi Segen auf die geistigerweise gebrachten Opfer der Gläubigen überzuleiten.

2. In dem Gebete Unde et memores bieten Priester und Volk das in der Consecration ihnen sozusagen in die Hände gelegte Opferfleisch und Opferblut des Herrn dem majestätischen Gott als Oblation von ihrer Seite dar; in der zweiten Oration, im *Supra quae propitio,* bitten sie dann Gott, er möge auf diese Oblation, welche sie ihm jetzt bringen (supra *quae* i. e. panem vitae et calicem salutis perpetuae), mit gnädigem (propitio), ja mit freundlich liebevollem (sereno) Blick herabschauen und möge sie wohlgefällig annehmen (accepta habere), wie er ja schon die typischen Opfer Abels, des gerechten, Abrahams, des Stammvaters aller Gläubigen, und das besonders heilige und reine Opfer Melchisedechs wohlgefällig aufgenommen habe.

Daß Christi Opferleib und Opferblut an sich absolut gottgefällig seien, bedarf keiner Erörterung; die Bitte um deren gnädige Annahme kann sich daher auf das verklärte Fleisch und Blut des Herrn nur insofern beziehen, als es durch die gnadenvolle Herablassung des Hauptes zu den Gliedern Oblation dieser geworden ist. Sinn der Bitte kann also zunächst nur sein: nimm das Opfer deines Sohnes, dargebracht von uns Unwürdigen, nämlich von deiner Priesterschaft und deinem Volke, so gnädig und wohlgefällig an, wie du einstens die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs wohlgefällig angenommen hast, weil die Darbringer derselben kindlich gläubig, gehorsam und gerecht waren. Warum das Opfer Melchisedechs durch die Prädicate *sanctum* sacrificium, *immaculata* hostia, welche nach dem liber pontificalis erst Papst Leo I. hinzugefügt haben soll, ausgezeichnet wird, begreift sich unschwer im Hinblick auf den Hebräerbrief, wo (Kap. 7) nach dem Vorgang des Psalmisten (109, 4) Melchisedech eingehend als specieller Typus Christi, des verklärten himmlischen Hohenpriesters, dargestellt und als *rex justitiae* bezeichnet wird. Wohl ist im Hebräerbrief nicht eigens auch vom unblutigen Opfer Melchisedechs als einem Typus von Christi Opfer die Rede[1], aber es ist selbstverständlich, wenn Melchisedechs Priesterthum ganz specifischer Typus Christi war, daß es auch sein unblutiges Opfer gewesen sei, und daß dieses sein unblutiges Opfer schon als Opfer eines gerechten (rex justitiae) und providentiellen Mannes, aber auch als Typus des (unblutigen) Opfers Christi heilig und unbefleckt genannt zu werden verdiene und darum vor Gott wohlgefällig gewesen sei. Melchisedech wird im Meßcanon Hohepriester (*summus* sacerdos) genannt, obschon es zu seiner Zeit noch kein (aaronitisches) Hohepriesterthum gab und er im Hebräerbrief nur *sacerdos* summi Dei heißt; da aber im Hebräerbrief Christus zum öftern (2, 17; 4, 14; 5, 1 u. a.) Hohepriester genannt ist, konnte die Bezeichnung Hohepriester von Christo als der Erfüllung füglich auch auf Melchisedech als deren Typus übertragen werden. — Das Opfer Abels war Gott wohlgefällig, weil er es in gläubiger Gesinnung darbrachte, weshalb ihm Gott eben dadurch, daß er sein Opfer annahm, das des

[1] Vgl. darüber Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 148 f.

Kain aber verwarf, das Zeugniß gab, daß er gerecht sei (Hebr. 11, 4). Abels Opfer wird hier nicht erwähnt, weil es etwa ein besonderer Typus des Opfers Christi gewesen wäre, sondern wegen der gläubigen, frommen Gesinnung des Darbringers, eine Gesinnung, welche auch die Darbringer des Fleisches und Blutes Christi haben müssen, wenn ihre Oblation gottgefällig sein soll. Auch das Opfer Abrahams wird hier nicht zunächst deshalb erwähnt, weil es ein ganz specieller Typus des Opfers Christi war, sondern weil Abraham in der Bereitwilligkeit, seinen einzigen Sohn zu opfern, einen wahrhaft heroischen Glauben und Gehorsam bethätigte, um dessentwillen er Stammvater Christi und aller Gläubigen, Stammvater der Kirche geworden ist (Gen. 22, 16 ff.; Gal. 3, 6 ff.), in welcher Eigenschaft er unser Patriarch genannt wird. Wenn die Darbringer der Oblation des Fleisches und Blutes Christi einen Abrahams-Glauben und -Gehorsam haben, dann wird ihre gesammte Oblation Gott gewiß angenehm sein, die von ihnen gebrachte Oblation des Fleisches und Blutes Christi und ihre im Zusammenschluß mit dem Opfer des Hauptes geistigerweise gebrachten Oblationen mannigfacher Art.

3. Die Bitte um gnädige Annahme der von Priester und Volk dargebotenen Oblation (haec) wird im dritten Gebete nach der Consecration, im *Supplices te rogamus*, nochmals und aufs dringlichste (unter tiefer Verbeugung, mit gefalteten Händen) an den majestätischen Gott und Vater (omnipotens Deus) gerichtet; es wird zu ihm gefleht, er möge diese Oblation durch die Hand seines Engels (Michael) auf jenen erhabenen Altar, welcher im Himmel vor seinem göttlichen Angesicht stehe, emportragen lassen, d. h., er, der im Himmel thronende, möge den Leib und das Blut seines Sohnes aus den Händen des Priesters und des Volkes unter Vermittlung des Engels gnädig annehmen, auf daß dann, weil nun Gottes Auge mit Wohlgefallen auf ihnen ruhe, alle, welche in der nachfolgenden Communion den aus ihren Händen gnädig von Gott als Oblation angenommenen Leib und das Blut Christi genießen und dadurch in realster Weise am Opfer theilnehmen (participatio altaris), aus solchem Genuß, d. i. durch würdige Communion, die Fülle himmlischer Gnade empfangen. Weil mit dem Opfer des Hauptes (Fleisch und Blut des Herrn) auch die geistigen Opfer von Priester und Volk dargebracht wurden, sind unter *haec* auch diese mit einzubegreifen; auch durch ihre gnädige Annahme ist die reiche Frucht der Communion bedingt. Für eine Epiklese im Sinne der Epiklesen in den griechischen und orientalischen Liturgien können wir das Supplices te rogamus nicht halten.

a) Unsere Ansicht über die Auffassung dieses viel umstrittenen Gebetes[1] haben wir bereits im I. Bd. S. 199 Anm. und S. 225—226 ausgesprochen; hier sollen nur noch kurze Notizen gegeben werden. Von einem Altar im Himmel ist in den Heiligen Schriften (Is. 6, 6; Offenb. 6, 9; 11, 1 u. ö.) öfters die Rede und zwar (dem alttestamentlichen Brandopferaltar entsprechend) von einem Altare, auf dem Feuer brennt (Offenb. 8, 5), ferner von einem Altare, der golden ist, „vor dem Throne Gottes" (Offenb. 8, 3), „vor dem Angesichte Gottes" (Offenb. 9, 13)

---

[1] Diaconus Florus (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts) hat sich über dieses Gebet mit folgenden, von den mittelalterlichen Liturgikern oft wiederholten Worten ausgesprochen: haec verba tam profunda, tam mira et stupenda quis comprehendere sufficiat? quis inde digne aliquid loquatur? Magis veneranda sunt et pavenda, quam discutienda (De expositione Missae).

steht und auf dem wie auf dem goldenen alttestamentlichen Räucheraltar[1] Räucherwerk durch einen Engel verbrannt wird. Auch die ältesten Väter, desgleichen die alten griechischen Liturgien, reden von einem himmlischen Altar (θυσιαστήριον ὑπερουράνιον, πνευματικόν, νοερόν), ebenso die alte mailändische und gallikanische wie die römische Liturgie von einem *altare sublime in conspectu divinae majestatis*[2]. Auf diesem Altare werden die Opfergaben und die Gebete der Gläubigen Gott dargebracht (verbrannt) „zum süßen Wohlgeruch vor ihm". Daß hier an keinen materiellen Altar zu denken sei, ist klar. Da Opfer und Altar correlate Begriffe sind, so wird „himmlischer Altar" nur eine andere, eine tropische Bezeichnung sein für „himmlisches Opfer"[3]. Dieses bringt vor der göttlichen Majestät der verklärte Gottmensch dar, indem er das einmal am Kreuze vollbrachte Opfer festhält und Gott darbietet (Bd. I. S. 203 f.). Zu diesem vor Gott absolut wohlgefälligen Opfer nun soll die Oblation des Priesters und Volkes, soll die Oblation der Kirche durch die Hände des Engels emporgetragen werden, offenbar zu dem Zweck, damit sie auf dem himmlischen Altare, d. h. in der innigsten Vereinigung mit dem himmlischen Opfer Christi, Gott dargebracht werde und in solcher Vereinigung sicher Gott wohlgefällig sei. Aber, so fragt man, ist es denn nicht absurd, den auf dem Altare liegenden Leib und das Blut des Herrn zum Himmel emportragen zu lassen, wo er sich ohnedies für immer befindet? Als Antwort auf diese Frage können wir nur öfter schon Gesagtes wiederholen, nämlich, daß nicht Christi Fleisch und Blut an sich, sondern, sofern es Oblation von Priester und Volk ist, zusammt den geistigerweise gebrachten Opfern derselben, oder sagen wir es kürzer, daß nur die Oblation der Kirche zum Himmel emporgetragen und so zu sagen in der Glut des himmlischen Opfers verbrannt werden soll zum süßen Wohlgeruch vor dem majestätischen Gotte. Ist dies geschehen, dann wird den Darbringern der Genuß des eucharistischen Opfermahles (participatio altaris) sicher zum Segen gereichen. Auch bei den alttestamentlichen Dankopfern (Friedopfern) mußte stets das fürs Altarfeuer bestimmte Opfermaterial vorerst verbrannt und als süßer Wohlgeruch vor dem Herrn aufgestiegen sein, dann erst durften die Opfernden am Tische Gottes sitzen und das zugehörige Opfermahl genießen.

b) Unter dem *angelus* in unserem Gebete verstanden manche Erklärer (so noch Beron, Tübinger theolog. Q.-Schr. 1867) nach dem Vorgang mehrerer Väter Christum den Herrn selber, „den Engel des Bundes" (Malach. 3, 1), „den Engel des großen Rathes" (Js. 9, 6), der als Mittler zwischen Gott und der Kirche

---

[1] Am Versöhnungstage wurde das centrale Rauchopfer im Allerheiligsten über der (goldenen) Bundeslade und so recht und ganz unter dem Angesichte des in der Schechina gegenwärtigen Gottes dargebracht; der goldene Altar im Himmel könnte daher auch Antityp der alttestamentlichen Bundeslade sein, welche der Hochaltar des Bundeszeltes war.

[2] Vgl. des nähern Bd. I. S. 197 ff. und besonders Hoppe, Die Epiklesis S. 121 ff.

[3] Nach einzelnen Vätern und mittelalterlichen Schriftstellern ist der verherrlichte Heiland der Altar, aber auch Opfer und Opferpriester zugleich, was im Grunde auch nichts anderes besagt als „himmlisches Opfer"; vgl. Bd. I. S. 661 f. So schreibt Hugo von Langres (11. Jahrhundert) über den Altar im Himmel: per fidem venitur ad *aram, quae et sacerdos et sacrificium est.* In Christo enim haec omnia; ipse enim est sublime altare patris, sicut scriptum est: putasne, aliud esse altare, ubi Christus assistit pontifex, quam corpus suum, per quod et in quo Deo Patri vota fidelium et fides offeruntur (Bibl. maxim. patrum. tom. XVIII. p. 417). Unsere mittelalterlichen Liturgiker haben unter dem Altar die Seelen der Heiligen und die Engel im Himmel verstanden, von denen ununterbrochen die Opfer des Lobpreises vor dem Angesichte Gottes emporsteigen; mit diesen geistigen Opfern der Himmlischen solle auch das Opfer der Kirche mediante angelo vereinigt werden.

Gottes auf Erden deren Opfer und Gebete am himmlischen Altare (Offenb. 8, 3)[1], d. i. vor Gottes Thron, darbringe; andere den celebrirenden Priester als sichtbaren Stellvertreter des unsichtbaren gottmenschlichen Mittlers; andere den Schutzengel des Opferpriesters; wieder andere nahmen angelus collectiv im Sinne von Engeln überhaupt, die ja in der Offenbarungsgeschichte vielfach als Mittelorgane zwischen Gott und den Menschen erscheinen und bei der Opferfeier unsichtbar den Altar umgeben; nach Hoppe u. a. würde angelus den persönlichen Heiligen Geist bezeichnen (vgl. unten n. 4); wohl am füglichsten versteht man unter dem angelus unserer Oration den heiligen Erzengel Michael, welcher der Schutzengel, wie ehedem des alttestamentlichen Bundesvolkes (Dan. 10, 21; 12, 2; Brief Judä V. 9), so nunmehr des neutestamentlichen oder der Kirche ist (Offenb. 12, 7) und dessen Intercession die Kirche auch beim Einlegen des Incenses beim Offertorium zu dem Zwecke anruft[2], damit das angezündete Räucherwerk resp. die in demselben gesinnbildeten Gebete von Gott gnädig angenommen werden. Daß es sich nach dieser Auffassung hier um eine mittlerische, fürbittende Thätigkeit des Schutzengels der Kirche handle, ist klar; sie wird deshalb eigens und ausdrücklich in Anspruch genommen, weil dadurch, daß Oblation und Gebete des Priesters und Volkes resp. der Kirche droben vor Gottes Angesicht gnädig aufgenommen werden, die volle Frucht der Communion bedingt ist.

c) Eben weil von der Erhörung dieses Gebetes so viel abhängt, sprach es der Priester zum Zeichen, daß er sich seiner Unwürdigkeit und Armseligkeit bewußt und von tiefster Ehrfurcht vor Gott erfüllt sei, von jeher in tiefgebeugter Stellung und noch im spätern Mittelalter, in vielen Diöcesen bis auf das Missale Pius' V., *cancellatis manibus*, d. h. unter Kreuzung der Hände über der Brust (Bd. I. S. 600); zum Zeichen dringlichen, demüthigen Bittens legt er jetzt die Hände gefaltet (Bd. I. S. 614) auf den Altar. Bei den Worten ex hac *altaris* participatione küßt der Celebrans den Altar zunächst zum Zeichen der Ehrfurcht vor demselben, da er hochgeweiht ist und Christi Fleisch und Blut auf ihm liegen, sodann zum Zeichen liebender Hingabe an Christus, welchen der Altar sinnbildet und nach dessen würdigem Empfang vom Altare her er in glühender Liebe sich sehnt (Bd. I. S. 662). Bei den Worten omni *benedictione* coelesti macht der Opferpriester über sich das Kreuzeszeichen, welches zunächst sinnbildlich und augenfällig an den eben erflehten Segen erinnert, welcher dem Priester und dem Volke durch würdige Communion zu theil werden soll, das aber auch wirksam ist und schon im voraus reinigende, auf eine würdige Communion vorbereitende Gnade vermittelt (über die zwei anderen Kreuze vgl. S. 228). Wie alle an den Vater (omnipotens Deus) gerichteten Gebete, so wird auch das in Rede stehende durch den gottmenschlichen Mittler geschlossen: per *eundem* (weil des Sohnes im Gebete schon Erwähnung geschah) Christum Dominum nostrum (Bd. I. S. 511); die Schlußformel gilt zugleich für die Gebete Unde et memores und Supra quae etc., mit welchen das Supplices te rogamus zusammenhängt.

---

[1] Von diesem angelus ist gesagt, daß er *ante* altare stehe und Rauchopfer darbringe, also priesterlichen oder hohepriesterlichen Dienst vollziehe, was auf Christus besser zu passen schien als auf einen geschaffenen Engel. Von Michael heißt es zwar im Festofficium (Resp. 2. I. Noct.): Stetit angelus *juxta* aram templi etc. (nebenan, nicht vor dem Altare), aber es ist gleichwohl auch von ihm gesagt, daß aus seiner Hand das Rauchwerk aufsteige vor Gottes Angesicht.

[2] Per intercessionem beati *Michaelis* (in alten Missalien: Gabrielis) archangeli, stantis *a dextris altaris incensi* (Luc. 1, 11. 19), et omnium electorum suorum incensum istud dignetur Dominus benedicere et *in odorem suavitatis accipere;* per Christum etc.

4. In allen griechischen und orientalischen Liturgien (mit Ausnahme der syrischen Addäus- und Marisliturgie) folgt auf die Anamnese die auch von mehreren Kirchenvätern erwähnte Epiklese (ἐπίκλησις = Herbeirufung, Anrufung), eine Herabrufung des Heiligen Geistes über die auf dem Altare liegenden Opfergaben zu dem ausgesprochenen Zwecke, damit er sie wandle in Christi Fleisch und Blut und deren Genuß den Communicanten allseitig fruchtbringend mache für ihr übernatürliches Leben[1]. So wird in der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 12) gefleht: „Wir bitten Dich, daß Du gnädig herabschauest auf die vor Dir (auf dem Altare) liegenden Gaben und sie wohlgefällig aufnehmest zur Ehre Deines Christus; daß Du herabsendest Deinen Heiligen Geist über dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesus, damit derselbe (Heilige Geist) erscheinen mache (ἀποφήνῃ) dieses Brod als den Leib Deines Christus und diesen Kelch (ποτήριον), als das Blut Deines Christus, auf daß die dasselbe Genießenden gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung der Sünden erlangen, vom Teufel und seinem Irrthum befreit, mit dem Heiligen Geiste erfüllt, Deines Christus würdig werden und das ewige Leben erlangen, da Du mit ihnen versöhnt bist, allmächtiger Herr." Während das dehnbare ἀποφήνῃ noch einen Zweifel darüber könnte bestehen lassen, ob der Heilige Geist hier auf den Altar wirklich zu dem Zweck herabgefleht werde, damit er Brod und Wein, über welche ja doch die Einsetzungsworte schon gesprochen wurden, in Christi Fleisch und Blut verwandle, geben die anderen griechischen Liturgien einem solchen Zweifel keinen Raum; so wird z. B. in der Jacobusliturgie gebetet, Gott möge den Heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben herabsenden, damit er „dieses Brod heilige und zum Leibe Christi und diesen Kelch zum Blute Christi mache" (ποιήσῃ); in der Liturgie des hl. Chrysostomus wird zu Gott, nachdem er zuerst um Herabsendung des Heiligen Geistes über die „vorliegenden Gaben" angerufen worden, vom Celebrans gefleht: „Mache dieses Brod zum kostbaren Leibe Deines Christus, und was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute Deines Christus, sie verwandelnd (μεταβαλών) durch Deinen Heiligen Geist." Diese Epiklesen erscheinen schon durch ihr hohes Alter als ehrwürdig, und so schwer sie zu erklären sind, die Kirche hat doch von den unirten Griechen und Orientalen niemals verlangt, daß sie dieselben aus ihren Liturgien streichen; man muß sie eben dem Dogma gemäß erklären.

a) Im Hinblick auf den Wortlaut vieler dieser Epiklesen begreift man unschwer, warum schon im Mittelalter unter den Griechen und Orientalen nicht wenige Theologen der Ansicht waren, keineswegs durch die vorausgegangenen Einsetzungsworte des Herrn, sondern erst durch die nachfolgende Epiklese werde die Wandlung bewirkt, so daß nicht Christus, sondern der Heilige Geist der eigentliche Consecrator sei. Während die einen ausschließlich der Epiklesis die consecratorische Kraft beilegten, nahmen andere an, die consecratorische Kraft beginne wohl schon mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte, komme aber erst durch die Epiklesis zum Abschluß, so daß diese mitwesentlich sei; die Einsetzungsworte seien einem Samen gleich, der aber noch der Epiklese bedürfe, um die Frucht (Wandlung) wirklich

[1] Der zweite Theil der regelmäßig zweigliedrigen Epiklese ist stets Bitte in Beziehung auf die Communicanten.

hervorzubringen. Letztere Auffassung fand auf dem Concil zu Florenz, wo die Epiklesenfrage wiederholt zwischen Griechen und Lateinern zur Verhandlung kam, angesehene Vertheidiger; jedoch vor ihrer Abreise ließen die griechischen Bischöfe durch Bessarion bezüglich der Consecrationsfrage die Erklärung abgeben: „Damit ihr über unsern Glauben sicher seid, so schauet bei Chrysostomus [1], der sich darüber deutlich ausspricht. Auch wir sind bereit, öffentlich zu bekennen, die Consecration geschehe nur durch die Worte Christi". Das gleiche Bekenntniß legten danach die Armenier bei ihrer Union ab (cf. Decretum Eugenii IV. ad Armenios). Bekanntlich wurde die in Florenz erzielte Union von der Mehrzahl der Griechen verworfen, und es wird von den schismatischen Griechen bis zur Stunde gelehrt, die Consecration komme einzig und allein durch die Epiklesis zu Stande. Die unirten Griechen und Orientalen dagegen suchen die Epiklese in verschiedener Weise so zu deuten, daß den Einsetzungsworten ihre volle consecratorische Kraft gewahrt bleibt.

b) Wir theilen nachstehend eine Stelle aus den Entscheidungen des im Jahre 1736 auf dem Berge Libanon gehaltenen, von Rom approbirten Provinzialconcils der Maroniten mit, welche ersehen läßt, wie von den Maroniten die Epiklesis ihrer in altsyrischer Sprache gefeierten Liturgie gedeutet wird. Das Concil erklärt zuerst aufs bestimmteste, durch das Aussprechen der Worte „Hoc est corpus meum", „Hic est calix sanguinis mei" werde die Consecration voll und ganz bewirkt, „ita ut ad substantialem consecrationem nihil aliud requiratur" [2]. Dann wird fortgefahren: Secundo pronuntiamus, tam *invocationem Spiritus sancti* (= Epiclesis), quam alias antecedentes preces, quae in liturgia occurrunt, non esse omnino superfluas, nec sine peccato posse a sacerdotibus omitti, quum ad ritum ecclesiae spectent. Tertio declaramus, quod, quum *in invocatione Spiritus sancti duo postulentur, primum* scilicet, *ut panis in corpus Christi et vinum in ejus sanguinem convertantur;* alterum ut corpus et sanguis Christi fiant accipientibus ea in remissionem peccatorum: *illud primum cum consecratoriis verbis conjungendum est, quasi ad illa praecesserit, etiamsi subsequatur,* hoc vero secundum ad communionem mox faciendam referri debet. Atque ita intelligendum esse hujusmodi invocationem volumus, siquidem supra enuntiato modo expressa reperiatur. Aber dadurch, daß man den ersten Theil der Epiklese, in welchem um die Consecration von Brod und Wein gebetet wird, so ansieht, als stünde er vor den Einsetzungsworten, ist die Schwierigkeit nicht gehoben, welche darin liegt, daß er in Wirklichkeit nicht vor, sondern nach den Einsetzungsworten steht. Darum empfiehlt das Concil eine andere Form der Epiklese, indem es fortfährt: Maxime autem probamus aliam ejusdem invocationis formulam, quae in plerisque (?) liturgiis legitur et apud nos jam obtinuit, ut non per illam petatur panis in corpus et vini in sanguinem Domini conversio, *sed hoc tantum postulet sacerdos,* ut corpus et sanguis Domini fiant sumentibus ea in remissionem peccatorum, his fere verbis: *Adveniat Spiritus tuus sanctus, et descendat super nos et super hanc oblationem* (über das bereits Consecrirte)*, et sacramentum hoc, corpus Christi Dei nostri, faciat, ut sit nobis ad salutem, et calicem hunc, sanguinem Christi Dei nostri, efficiat, ut sit nobis*

---

[1] In der That hat unter den griechischen Vätern kein anderer so präcise es ausgesprochen, daß durch die Einsetzungsworte die Wandlung bewirkt werde, als Chrysostomus (hom. 1. d. Juda prodit. n. 6; hom. 2. in II Tim. n. 4), der aber gleichwohl von der Epiklese in begeisterten Worten spricht (De Sacerdot. III. n. 4).

[2] Um augenfällig der Ueberzeugung Ausdruck zu geben, daß die Worte des Herrn für sich allein die Consecration bewirken, muß nach Vorschrift unseres Concils der Celebrans unmittelbar (statim) nach dem Aussprechen der Consecrationsworte, also vor der Epiklesis, genuflectiren „corpus et sanguinem Domini adorans".

ad salutem. Wird die Epiklese in solcher Weise abgeändert, wird der Heilige Geist nicht mehr auf den Altar herabgerufen zu dem Zweck, um Brod und Wein erst zu wandeln, sondern wird er auf das bereits Consecrirte (hanc oblationem) zu dem Zweck herabgerufen, um den Genuß desselben für die Gläubigen segenbringend zu machen bei der Communion, also in Verbindung mit dem sacramentalen Christus auf die Gläubigen zu wirken, so hat das gewiß nichts Bedenkliches an sich; haben ja die Väter und mittelalterlichen Schriftsteller aufs stärkste betont, daß die heilige Communion ihre reinigenden, erleuchtenden, heiligenden und stärkenden Wirkungen *cooperante* Spiritu sancto hervorbringe (vgl. Hoppe S. 255). Wo man aber die althergebrachte Form der Epiklese beibehält, bleibt auch die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, bestehen, sie ganz befriedigend zu erklären, wie jeder zugeben wird, welcher die verschiedenen Erklärungsversuche kennt und genau verfolgt hat.

c) Am meisten befriedigt die in der Hauptsache schon auf dem Florentinum und dann fortan von verschiedenen Gelehrten, neuestens mit einem Aufwand großer Gelehrsamkeit von Hoppe in seinem mehrerwähnten Buch vorgetragene Ansicht, gemäß welcher die Epiklesis auf den Consecrationsmoment, nicht auf die Zeit nach der Consecration zu beziehen ist, „non ad tempus quo, sed ad tempus pro quo dicitur“ (Bessarion). Die Kirche, so führt Hoppe aus, ist bei dem Consecrationsact in zweifacher Eigenschaft thätig, nämlich als Stellvertreterin *(vicaria)* Christi, und als solche spricht sie namens Christi durch den Mund des Priesters die Einsetzungsworte, und im nämlichen Moment „operirt auf der Grundlage des Wortes Christi der Heilige Geist, er cooperirt als συλλειτουργός dem reproducirten Worte Christi, begleitet dieses mit seiner schöpferisch den Leib und das Blut Christi wirkenden Thätigkeit“ (Hoppe S. 320) und bewirkt so die Wandlung. Die Kirche steht aber als corpus mysticum auch in Unterordnung zu Christus als ihrem Haupte, ist *ministra* Christi, und als solche bittet sie in der Epiklese um die Consecration und um reiche Frucht der Communion. Da sie die Consecrationsworte und die Epiklese, welche zusammengehören, nicht zugleich sprechen kann, muß sie dieselben zeitlich trennen, und reiht sie dieselben aneinander nach dem Princip, daß der von ihr als Stellvertreterin Christi vollzogene Act des Herrn (Aussprechen der von Christo angeordneten Consecrationsworte) den Vortritt haben müsse vor der ihre Stellung als Dienerin bezeugenden Epiklese (Hoppe S. 322)[1]. Aber, so frägt man unwillkürlich, wäre es nicht doch natürlicher gewesen, zuerst die Bitte um das, was man im Consecrationsact erhalten will, an Gott zu richten und dann erst diesen Act zu vollziehen? Dagegen läßt sich freilich geltend machen, das zweite, mit dem ersten innig zusammenhängende Glied der Epiklese, in welchem um die Frucht der Communion oder des Opfermahles gebeten wird, stehe füglicher erst nach der Consecration, wenn das Opfermahl auf dem Altare schon bereitet ist. Auffallend kann man es auch finden, daß in den griechischen und orientalischen Epiklesen die Wandlung von Brod und Wein in Jesu Fleisch und Blut geradezu als Werk des Heiligen Geistes erscheint. Wohl unterliegt es keinem Zweifel und wurde es von den Vätern und mittelalterlichen Schriftstellern mit Recht gar sehr betont, daß, wie der Vater, so auch der Heilige Geist, welcher nicht nur bei der Incarnation, sondern auch beim Kreuzesopfer (Hebr. 9, 14) thätig war, bei der Consecration, die in gewissem Sinne eine zweite Incarnation ist, gleichfalls mitthätig sei; in wie weit und in welcher Weise, das ist und bleibt für uns Geheimniß; aber den Heiligen Geist auf Grund dieser Epiklesen kurzweg als Consecrator zu bezeichnen, ist man

[1] Nach Scheeben, welcher Hoppe's Ansicht — übrigens in nicht ganz klarer Weise — zu vertiefen suchte (Katholik, Jahrg. 1866, 11. Heft), spricht die Kirche in der Epiklese nicht als Dienerin, sondern als Braut Christi.

kaum berechtigt, denn der eigentliche oder, wenn man lieber will, der primäre Consecrator ist der verklärte Hohepriester selber (vgl. Bd. I. S. 16—17); der Heilige Geist cooperirt geheimnißvoll, und insofern mag man ihn Mitconsecrator, συλλειτουργός, nennen [1].

d) Schon ältere römische Ordines (II. n. 10; VI. n. 11), dann Amalarius und Honorius von Autun erwähnen eine Händewaschung des functionirenden Diakons vor Schluß des Canon resp. unmittelbar nach dem Supplices te rogamus; noch zu Durands Zeit fand in manchen Kirchen diese Händewaschung statt, in der man eine Erinnerung an das Händewaschen des Pilatus oder eine Mahnung, reinen Herzens zur nachfolgenden Communion zu gehen, erblickte; nach den Consuetudines Hirsaugienses wusch der Diakon nur vier Finger, vielleicht mit Rücksicht darauf, daß er bei seinem nachfolgenden Dienste noch in die Lage kommen konnte, den Opferleib des Herrn berühren zu müssen (vgl. den Ritus der Communion bei der Papstmesse).

5. Schon auf dem Concil zu Florenz haben die Griechen in ihren Erörterungen über die Epiklese mit den Abendländern auf das Gebet *Supplices te rogamus* in der römischen Liturgie hingewiesen und es als eine Parallele zu den Epiklesen der griechischen Liturgien bezeichnet. Neuestens hat Hoppe mit großer Gelehrsamkeit zu beweisen gesucht, daß die Anrufung des Heiligen Geistes behufs der Wandlung von Brod und Wein und für den Zweck reich gesegneter Communion seitens der Opfertheilnehmer, anders ausgedrückt, daß die Epiklese, deren Vorhandensein in allen Liturgien der Griechen und Orientalen auf apostolischen Ursprung hinweise, auch in der römischen Liturgie nicht fehlen könne und daß sie in derselben wirklich vorhanden sei, nämlich in dem Gebet Supplices te rogamus [2]; denn unter dem *Angelus* desselben sei zufolge der von den Liturgikern des frühern Mittelalters auf Grund der Ueberlieferung allgemein vertretenen, wohlgegründeten Auslegung der Heilige Geist zu verstehen, welcher im Auftrag (jube) des himmlischen Vaters (omnipotens Deus) die auf dem Altare liegenden Opfergaben, Brod und Wein, unsichtbarerweise auf den himmlischen Altar, d. i. zum verklärten Gottmenschen im Himmel, emportragen solle (perferri), damit sie dort gewandelt und damit sie dann als Christi Fleisch und Blut von den Opfertheilnehmern mit reichstem Segen genossen werden. Aus dem gleichen Grunde, aus welchem die griechischen und orientalischen Epiklesen, obschon sie Bitte um Consecration sind, erst nach der Wandlung gesprochen werden, habe auch in der römischen Liturgie die Epiklese Supplices te rogamus ihren Platz erst nach der Consecration, sei aber so zu deuten, als stünde sie unmittelbar vor derselben und als seien Brod und Wein noch unconsecrirt. Aus meiner oben in n. 2 gegebenen Erklärung

---

[1] Hoppe spricht mit Recht den Wunsch aus, die Dogmatiker möchten in der Lehre von der Eucharistie als Opfer und Sacrament auch auf die diesbezügliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes gründlich eingehen.

[2] Dieser Ansicht hat, wie schon erwähnt, mit einigen Modificationen auch Scheeben (in seinen Mysterien des Christenthums und im Katholik, Jahrg. 1866, Bd. II.) sich angeschlossen, ferner Löffler in seiner schönen Schrift: „Die Weihe der heiligen Oele", 1886, S. 158 f., in der Hauptsache auch Probst (Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte S. 401 und Verwaltung des hohepriesterlichen Amtes S. 162) und Langhorst in den Laacher Stimmen. Bd. XX. S. 202 ff.; bekämpft wurde sie von Franz a. a. O. Bd. II. S. 100 ff.

des Supplices te rogamus ist schon ersichtlich, daß ich die Auffassung Hoppe's, dessen Schrift ich wiederholt und ohne Vorurtheil studirt habe, nicht theile; warum, das kann ich hier nur in Kürze andeuten.

a) Daß zur giltigen Consecration eine Epiklese nicht nothwendig sei, ist gewiß. Sollte das Vorhandensein der Epiklesen in den griechischen und orientalischen Liturgien wirklich in die Zeit der Apostel hinaufreichen, auf apostolischer Tradition beruhen, so folgt daraus keineswegs, daß auch alle abendländischen Liturgien, speciell die römische, solch eine Epiklese haben müssen und daß die Epiklese, wenn auch nicht de necessitate, so doch de integritate einer jeden Liturgie sei; findet sich ja in den griechischen und orientalischen Liturgien, deren Typus überhaupt von dem unserer römischen in mehrfacher Hinsicht verschieden ist, gewiß außer den Epiklesen noch gar manches Schöne und Belangreiche, was in die Apostelzeit zurückreicht und gleichwohl in den abendländischen Liturgien uns nicht begegnet. Es wird von Anfang an neben den von allen Aposteln eingehaltenen wesentlichen liturgischen Formen auch noch singuläre gegeben haben, welche die einzelnen Apostel kraft ihrer apostolischen Gewalt in den von ihnen gegründeten Kirchen mit Rücksicht auf die nationalen und localen Verhältnisse einführten und an denen man in den betreffenden Kirchen und Ländern nachmals mit großer Pietät festhielt, eben weil sie apostolischen Ursprunges waren (Bd. I. S. 333). So wird es bezüglich der Epiklesen im Orient und unter den Griechen geschehen sein, wo sie, wenn auch nicht ihrem jetzigen Wortlaut, so doch der Substanz nach in die apostolische Zeit hinaufreichen mögen. Daß auch der hl. Petrus in die römische Liturgie eine Epiklese nach Art der griechischen habe aufnehmen müssen, wird wohl kaum jemand behaupten, daß er aber gleichwohl thatsächlich eine solche aufgenommen habe, läßt sich meines Erachtens nicht beweisen. Freilich, wenn in Rom und durchs ganze Abendland hin seit den Aposteltagen bis auf Papst Damasus die Liturgie der apostolischen Constitutionen (clementinische Liturgie) im alleinigen Gebrauche gestanden hätte, dann wüßten wir gewiß, daß man auch in Rom, desgleichen in Afrika, in Spanien und Gallien in altchristlicher Zeit eine ganz specifische Epiklesis gehabt habe; allein soviel man auch in neuester Zeit für den Gebrauch der clementinischen Liturgie im Abendlande bis herab auf Damasus Gründe angeführt hat, ein stricter Beweis ist meines Erachtens nicht erbracht und wird sich wohl niemals erbringen lassen (vgl. S. 191). Sollte Papst Damasus, wenn er die clementinische Liturgie in die jetzige römische umgestaltete, nicht wenigstens die mit der Consecration so innig zusammenhängende Epiklese der seit den Aposteltagen gebrauchten Liturgie beibehalten haben? Aber, sagt man, wir haben ja im Supplices te rogamus unserer römischen Liturgie eine Epiklese, wie auch in der gallicanischen und mozarabischen sich solche finden und die lateinischen Väter für das Vorhandensein einer solchen zeugen. Doch wer mag es glauben, daß der Papst Damasus (oder wer es sonst gethan) das specifische Gepräge der althergebrachten Epiklese, in welcher unzweideutig der Heilige Geist nicht etwa bloß über die Gläubigen behufs segenbringender Communion, sondern allererst über Brod und Wein behufs ihrer Wandlung herabgefleht wurde, derart verwischt hätte, wie es der Fall gewesen wäre, wenn das Supplices te rogamus wirklich Epiklese im althergebrachten Sinn des Wortes sein sollte? Wie hätte statt des gerade hier specifischen und allgemein verständlichen Begriffes Spiritus sanctus der mehrdeutige „Angelus" substituirt und dem Heiligen Geiste (= Angelus), statt daß er auf dem Altare und inmitten der Gläubigen seine Wirksamkeit entfalte, die Function zugedacht werden können, Brod und Wein (haec) in den Himmel hinaufzutragen (perferre in sublime altare), damit sie dort in Christi verklärtes Fleisch und Blut verwandelt werden?

b) Den Beweis aus den Vätern betreffend, so findet sich bekanntlich bei Augustin und Hieronymus keine Aeußerung, die auch nur mit einiger Sicherheit

auf das Vorhandensein einer eigentlichen Epiklesis in der römischen und resp. in der afrikanischen Kirche schließen ließe; aus Optatus von Mileve und besonders aus Fulgentius ergibt sich zwar unzweifelhaft, daß zu ihrer Zeit in der afrikanischen Kirche bei der Opferfeier (nach der Consecration) eine Herabrufung des Heiligen Geistes über den Altar stattfand, aber, wie es scheint, nicht zu dem Zweck, um Brod und Wein zu wandeln, was in den griechischen und orientalischen Epiklesen das Primäre ist, sondern nur um das Sacrificium corporis Christi, *quod offerimus nos* („munus oblationis *nostrae*"), d. h. Christi Fleisch und Blut, sofern die Kirche dieselben darbringt, sohin das Opfer der Kirche und deren Gläubigen, zu heiligen in dem Sinne, wie oben (S. 231) bei Erklärung des Supplices te rogamus dargelegt wurde. Für diese Auffassung der einschlägigen Stellen bei Fulgentius spricht ganz deutlich folgende: Cum sancti Spiritus ad sanctificandum *totius ecclesiae sacrificium* postulatur adventus, nihil aliud mihi postulari videtur, nisi ut per gratiam spiritualem *in corpore Christi, quod est ecclesia, charitas jugiter indisrupta servetur*. In den Schriften des hl. Ambrosius ist nirgends von einer liturgischen Epiklese im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede, wie auch die ambrosianische Liturgie eine solche nicht enthält, wohl aber das Supplices te rogamus.

c) Die gallicanische und mozarabische Liturgie, deren ursprüngliches Verhältniß zur römischen trotz der gründlichen neueren Untersuchungen besonders von Probst (Katholik I. 1886; Innsbrucker Zeitschr. 1888) noch keineswegs ganz klar und sicher festgestellt ist, enthalten wohl in einzelnen Meßformularien in der auf die Consecration folgenden Oratio post Secreta vel post Mysterium vel Postridie Anrufungen resp. Herabrufungen des Heiligen Geistes, die aber fast alle, was sich unschwer des einzelnen darthun ließe, nur auf gottgefällige Opferdarbringung seitens der Kirche und auf reich gesegneten Genuß der Communion abzielen[1] und darum keine eigentlichen Consecrationsepiklesen nach Art der griechischen und orientalischen sind; wären sie dies, so würden solche nicht nur in einigen wenigen Meßformularien, sondern würde in jeder Messe eine ähnliche Consecrationsepiklese vorkommen.

d) Was die Liturgiker des frühern Mittelalters betrifft, auf welche Hoppe für seine Deutung des Supplices te rogamus als Consecrationsepiklese sich beruft, so ist richtig, daß dieselben den Heiligen Geist bei der Consecration mitthätig sein lassen, was aber nichts Besonderes ist, da ja in der Kirche allzeit festgehalten wurde, daß die Consecration unter Mitwirkung des Heiligen Geistes geschehe; als eigentlichen, primären Consecrator aber nennen sie stets Christum, und als Consecrationsepiklese im Sinne der griechischen und orientalischen Epiklesen hat meines Erachtens keiner dieser frühern mittelalterlichen Liturgiker, auf die man sich zumeist beruft (Paschasius Radbertus, Magister Florus, Odo von Cambray, Algerus, Hildebert von Mans u. a.), das Supplices te rogamus aufgefaßt, weshalb auch von einem Verschwinden resp. Verdrängtwerden der ursprünglichen richtigen Deutung desselben seit dem 12. Jahrhundert wohl nicht mit Recht die Rede sein kann. Mehrere dieser Liturgiker erklären als Object des Emportragens durch den Engel ausdrücklich die „vota fidelium, vota et devotionem fidelium", keineswegs aber das nicht consecrirte (oder als nicht consecrirt gedachte) Brod und den Wein; unter dem *angelus* verstehen sie entweder Christum selber oder den an seiner Statt opfernden Priester oder einen wirklichen Engel, nicht aber den Heiligen Geist, der, als vom Vater im Namen des Sohnes gesendet (Joh. 14, 26), allerdings füglich als ἄγγελος (Sendbote) bezeichnet werden kann und in der mozarabischen Liturgie an ein paar Stellen auch den Namen angelus zu führen scheint, unter welchem er aber selbst bei den älteren

[1] Vgl. Probst im Katholik, Jahrg. 1886, Bd. I. S. 378 f., und Innsbrucker theolog. Zeitschr. 1888. S. 226 f.

von den mittelalterlichen Liturgikern meines Erinnerns nicht vorkommt. Unter den verschiedenen Deutungen des Supplices te rogamus, welche Durand (l. c. IV. c. 44) aufzählt, ist auch eine, welche nach Art der alten Consecrationsepiklesen unter haec das Brod und den Wein versteht, sodann das transferri auf die Wandlung in das Fleisch und Blut des im Himmel erhöhten Heilandes bezieht, aber keineswegs, wie man nach Hoppe erwarten möchte, den angelus auf den persönlichen Heiligen Geist, sondern auf den Opferpriester deutet, welcher *virtute* Spiritus sancti die Consecration oder das transferre in sublime altare vollzieht (cf. de Consecr. dist. II. c. 72).

e) Betrachtet man jene zum Canon gehörigen Gebete, welche ihren Platz nach der Consecration haben, als Bitten, welche eigentlich unmittelbar vor die Consecration gehören, so muß man consequent die zugehörigen Segnungskreuze (im Unde et memores, im Supplices te rogamus und Per quem haec omnia), da sie ja noch auf Brod und Wein sich beziehen, ganz im gleichen Sinne, wie die beim Offertorium und in den Canongebeten vor der Wandlung, d. i. als effectiv im vollsten Sinne betrachten, was aber selbst die frühmittelalterlichen Liturgiker (cf. Microlog. 14—17) nicht gethan haben (vgl. S. 196). Wenn sodann die vielen Kreuze im Canon wirklich, wie Hoppe meint, ursprünglich die Bestimmung hatten, dem ganzen Canon das Gepräge der einheitlichen Consecrationshandlung insofern aufzudrücken, als die Segnungskreuze nichts anderes seien als die in die Sprache des Symbols gekleidete Bitte um die Consecration von Brod und Wein, so hätte man doch erwarten dürfen, daß gerade durch diese Kreuze das rechte Verständniß der zugehörigen Gebete, speciell des Supplices te rogamus als einer Consecrationsepiklese, gewahrt und die Möglichkeit ausgeschlossen worden wäre, daß man schon ziemlich früh im Mittelalter die sämmtlichen Kreuze, die übrigens im 1. römischen Ordo noch nicht vorkommen, auf das Leiden Christi deute nach dem Grundsatz: „signa (crucis) principaliter pertinent ad historiam (passionis) recolendam“ (Durand.).

Fortsetzung des § 33.

B. Bitte um Zuwendung der Opferfrüchte an die Verstorbenen und an die Liturgen.

1. Voll der Zuversicht, das von ihnen soeben (im Unde et memores und Supplices te rogamus) dargebrachte Opfer (resp. Oblation) werde vom majestätischen Gotte wohlgefällig aufgenommen und hierdurch ihnen der Weg zu segensreicher Communion geebnet sein, suchen nunmehr Priester und Volk (Plural deprecamur) den Segen des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers Christi, die propitiatorischen und satisfactorischen Wirkungen desselben, auch (etiam)[1] denjenigen modo suffragii zuzuwenden, von welchen sie am heißesten ersehnt werden, nämlich den armen Seelen im Fegfeuer, auf daß sie gnädiglich von ihren Leiden erlöst und in den Himmel (locus refrigerii, lucis et pacis) aufgenommen werden. Diese bittweise Zuwendung geschieht im Memento für die Verstorbenen, dem wir in der Liturgie schon in ältester Zeit überall begegnen, und das als Fürbittgebet, welches im engsten Anschluß

[1] Nach Durand käme das etiam daher, weil früher dem Memento für die Verstorbenen ein gleichfalls mit memento beginnendes Gebet unmittelbar vorherging, in welchem der Priester für sich (Memento mei, quaeso Domine etc.) die Gnade würdiger Opferdarbringung erflehte. Das etiam kann aber sachlich an die vorausgegangene Bitte der Gläubigen um reichen Segen des Opfermahles anknüpfen, in dem Sinne: Herr, wir haben soeben für uns um den Segen des Opfers gebetet, und Du hast, wie wir hoffen, uns erhört und darum unser, der Lebenden, gedacht; gedenke nun auch der Verstorbenen.

an das gottmenschliche Versöhnungsopfer des Altares verrichtet wird, sicherlich ganz besondere Kraft hat. Sofern der Priester sein Memento, bei welchem ehedem die Namen einzelner Verstorbenen aus den Diptychen öffentlich vorgelesen wurden (§ 31. S. 202 f.), als Repräsentant der Kirche oder *nomine ecclesiae* macht, darf es sich nur auf solche erstrecken, die als orthodox Gläubige (cum signo fidei) und im Frieden mit der Kirche (in somno pacis), d. i. nicht als Excommunicirte oder als Schismatiker, gestorben sind. Sofern er aber auch Privatperson ist und bleibt, darf er auch solcher gedenken, die pro foro externo vom officiellen Memento, das im Meßbuch durch N. N. angedeutet ist, ausgeschlossen sind (vgl. S. 22). Sofern das kirchliche Memento auf alle in Christo, d. i. in der Gnade Christi, Verstorbenen (*omnibus* in *Christo* quiescentibus) sich erstreckt, kommt es auch jenen armen Seelen im Fegfeuer zu gut, für welche, da sie vor dem äußern Forum der Kirche als nicht zum corpus mysticum gehörend erscheinen, weder applicirt noch officiell ein Memento gemacht werden darf, die aber, was ja möglich ist, gleichwohl im Zustand der heiligmachenden Gnade, somit als ὄντες ἐν Χριστῷ gestorben sind, aber im Fegfeuer noch zu büßen haben. Schon der hl. Augustin hat darauf aufmerksam gemacht, wie erhebend und tröstlich es sei, daß die Kirche bei der Opferfeier aller in Christo Verstorbenen gedenke[1], so daß auch für die, welche weder Eltern, noch Kinder, noch Bekannte und Verwandte haben und für die sonst niemand betet, wenigstens von der einen Mutter, von der Kirche, gebetet wird (De cura gerenda pro mortuis n. 6). Je öfter und eingehender der Priester über die Qualen der armen Seelen betrachtet, desto mehr wird er sich bemühen, das Memento für sie so recht von Herzen zu machen.

a) Schon in ältester Zeit wurde für die verstorbenen Gläubigen am Tag und am Jahrestag ihres Todes geopfert[2], es wurde nämlich Oblation der Gläubigen für sie dargebracht und im Consecrationsact das Opfer Christi für sie vollzogen (nach jetzigem Sprachgebrauch für sie applicirt). Bei dieser Opferfeier wurde auch der Name des Verstorbenen öffentlich genannt. Aber nicht nur durch solch specielle Opferdarbringung kam die Kirche den Verstorbenen zu Hilfe, sondern auch dadurch, daß sie von jeher bei jeder Opferfeier, wie für die Lebenden, so auch für die im Frieden der Kirche Verstorbenen Fürbitte einlegte, der unser jetziges *Memento defunctorum* entspricht; diese Fürbitte wurde für einzelne nominatim (durch Lesen der Diptychen), für alle übrigen Verstorbenen gemeinsam eingelegt. Wie schon oben (S. 197) bemerkt wurde, fanden bei den Griechen und im Orient auch die Fürbitten für die Lebenden erst nach der Consecration statt, in der afrikanischen und sicher auch in der römischen Kirche[3] dagegen hatten schon zu Au-

---

[1] Sie thut das auch in der heiligen Messe, die für ein einzelnes Verstorbene dargebracht wird, sofern sie in derselben das Requiem aeternam etc. durchweg im Plural beten läßt (dona *eis* etc.), desgleichen im Officium defunctorum nach den Psalmen, wenngleich dieses Officium für einen Verstorbenen gebetet wird; auch am Schluß der Requiemsmesse lautet die Bitte ausnahmslos requies*cant*, nie requiescat in pace.

[2] Die Belege hiefür aus den Vätern siehe bei Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers S. 20 ff.

[3] Der mehrerwähnte „Canon Gelasii" im Stowe-Missale hat sowohl vor als nach der Consecration Fürbitten für Lebende und Verstorbene, ist aber in dieser Gestalt sicherlich nicht gelasianisch. Im Canon des Gelasius bei Muratori fehlt das Memento für die Verstorbenen ganz, aber wohl nur infolge eines Uebersehens von seiten des Schreibers jenes Codex (vgl. dagegen Hoppe a. a. O. S. 205).

gustins Zeit die Fürbitten für die Lebenden vor der Consecration, die Fürbitten für die Verstorbenen aber nach der Consecration ihren Platz; hielt man ja das Gebet, welches über dem in der Consecration auf dem Altar gegenwärtig gewordenen Sühnopfer Christi und im unmittelbaren Hinblick[1] auf dasselbe verrichtet wird, mit Recht für besonders wirksam. Cyrillus von Jerusalem sagt in der 5. mystagogischen Katechese (n. 9), „wir gedenken (nach der Consecration) auch der bereits Entschlafenen . . . weil wir glauben, daß diese Bitte jenen Seelen, für welche sie dargebracht wird, während das heilige und hehrste Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen sein werde"; und der hl. Chrysostomus ruft in seiner 3. Homilie (n. 4) über den Philipperbrief den Gläubigen zu: „Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, daß bei der Feier der schauererregenden Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden solle; sie wußten eben recht gut, daß denselben daraus großer Gewinn, großer Nutzen zufließe. Wenn nämlich das gesammte Volk dasteht mit aufgehobenen Händen und die ganze Priesterschaar, und das schauererregende Opfer auf dem Altare liegt, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?"

b) Schon in den alten Liturgien wurde für die Verstorbenen gefleht um „Ruhe im Lande der Lebendigen, von wo Schmerz, Trauer und Seufzer ferne sind, wo das Licht des Angesichtes Gottes leuchtet" (Liturgie des hl. Jacobus); „um Ruhe und Erlösung im Orte des Lichtes, wo es keine Schmerzen und Seufzer gibt" (Liturgie des hl. Chrysostomus); um „Ruhe, wo das Licht des Angesichtes Gottes leuchtet" (Liturgie des hl. Basilius). Im wesentlichen das Gleiche wird in unserer römischen Liturgie für die Verstorbenen erfleht: gnädige, durch Nachlaß (indulgeas) der zeitlichen Sündenstrafen bedingte Aufnahme in den Himmel, der im Gegensatz zu den Qualen des Fegfeuers als Ort der Erquickung durch beseligendes Genießen, ferner im Gegensatz zu dem relativen (seelischen) Dunkel, in welchem die armen Seelen sich noch befinden, als Stätte des Lichtes[2] und im Gegensatz zu der Unruhe, welche den armen Seelen ihr Schmerz über die begangenen Sünden und die glühende Sehnsucht nach dem Schauen des göttlichen Angesichtes bereitet, als Stätte des Friedens näher charakterisirt ist. Wohl werden zu Anfang des Memento unseres römischen Meßcanon alle im Glauben Verstorbenen, also auch die noch im Fegfeuer Befindlichen als dormientes in somno *pacis* bezeichnet; allein falls hier nicht der Friede mit der Kirche gemeint sein sollte, so ist es jedenfalls nur ein relativer Friede, nämlich der Friede, die Ruhe gegenüber all der Unruhe und all den mannigfachen Aufregungen und Kämpfen des Erdenlebens; diesen gegenüber gleichen die Verstorbenen auch einem Schlafenden, der von all dem, was im wachen Zustand ihm Unruhe und Unfrieden bereitet hat, nichts empfindet. Der Friede hingegen, welchen man im Himmel genießt in der Anschauung und im Besitze Gottes, der ein Gott des Friedens ist, dieser Friede ist voller, absoluter Friede, und um diesen beten wir für die Verstorbenen. Mit Schlafenden sind die Verstorbenen auch aus dem Grunde verglichen, weil ihre Leiber einstens von Gott auferweckt werden sollen, weil ihr leiblicher Tod nicht fortdauernd, sondern gleich dem

[1] Die Rubrik (Rit. celebr. IX. 2) schreibt ausdrücklich vor, daß er während des Memento seinen Blick auf die Hostie über dem Altar gerichtet halte.

[2] In der geheimen Offenbarung wird der Himmel geschildert als die Stadt des Lichtes, wo die Lichtglorie des dreieinigen Gottes strahlt (21, 11), wo das verklärte Lamm die Leuchte der Stadt ist, wo es daher keine Nacht mehr gibt (21, 25; 22, 5) und die Seligen in jenem ewigen Lichte wandeln, das wir ihnen wünschen, wenn wir für sie beten: Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen; Herr, laß sie ruhen im Frieden. Symbol dieses Lichtes waren die sogen. „Todtenleuchten" auf den Gottesäckern im Mittelalter.

Schlaf[1] vorübergehend ist (Matth. 9, 24; Joh. 11, 11), weshalb auch die Stätten, wo die Leiber der in Christo Verstorbenen begraben sind, Schlummerstätten, *Coemeteria,* heißen (Bd. I. S. 716). Wie schon angedeutet, kann man unter dem Frieden, in welchem die des kirchlichen Fürbittgebetes Gewürdigten schlummern, den Frieden mit der Kirche verstehen, und zwar um so mehr, als das unmittelbar vorausgehende *signum fidei* sich unzweifelhaft auf den orthodox kirchlichen Glauben bezieht. Das Glaubensbekenntniß, welches den Täuflingen ehedem feierlich tradirt und von ihnen kurz vor der Taufe feierlich reddirt wurde, heißt schon bei Cyprian *Symbolum,* d. i. Erkennungszeichen, *indicium* vel *signum,* weil man daran, daß einer das Taufsymbol inne hatte, mit Sicherheit zu erkennen vermochte, daß er ein Getaufter, ein rechtgläubiger Christ sei (vgl. Bd. I. S. 471). Wer nun diesen bei der Taufe empfangenen Glauben bis zum Tode treu bewahrt, der scheidet cum signo fidei, der scheidet als treugläubiger Christ und darum auch im Frieden mit der Kirche aus der Welt, der schlummert ein und schlummert fort bis zum jüngsten Tage in somno pacis.

c) An Stelle der alten Diptychenverlesung sind die beiden N. N. im Meßbuch getreten[2]; sie deuten dem Celebrans an, daß er hier als Mittler für bestimmte Personen Opferfürbitte einzulegen habe, zunächst wohl immer für den oder für die Verstorbenen, für welche gerade applicirt wird, dann für verstorbene Wohlthäter der betreffenden Kirche, für solche, gegenüber welchen der Celebrans Pietätspflichten zu erfüllen, für welche er ein Memento zu machen versprochen hat u. s. w.; der Pfarrer wird an Sonn- und Festtagen in der Missa pro populo jederzeit auch aller Verstorbenen aus der Pfarrei gedenken. Es liegt für die Parochianen etwas ungemein Tröstliches in dem Bewußtsein: wenn längst mein Leib vermodert ist, wenn niemand mehr mein Grab weiß, kein Mensch mehr meinen Namen kennt, wird doch jeden Sonn- und Festtag in meiner Pfarrkirche im Memento auch für die Ruhe meiner Seele noch gebetet. Erst an das specielle Memento (ipsis Domine) reiht sich dann das allgemeine an (et *omnibus* in Christo quiescentibus), welches als dringliches Fürbittgebet extensis manibus gesprochen wird. In unserem Meßbuch hat das Memento den Charakter einer förmlichen Oration, die an den Vater (Domine) gerichtet ist und, weil im Verlauf derselben Christus (in Christo quiescentibus) genannt wurde, mit per *eundem* Christum Dominum nostrum geschlossen wird. Während sonst nur beim Namen Jesus inclinirt wird, ist an dieser Stelle bei per eundem *Christum* etc. die inclinatio capitis major vorgeschrieben, vielleicht im Zusammenhang mit der mystischen Meßerklärung, welche schon hier den Moment angedeutet findet, von dem es heißt: *inclinato capite* tradidit spiritum. — Während durch die applicatio Missae den Verstorbenen die satisfactorischen Früchte des Opfers Christi modo *solutionis* zugewendet werden, geschieht es im Memento modo *suffragii,* aber, wie schon Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus uns versichern, in wirksamster Weise; legt ja der Priester seine Fürbitte als Mittler ein, und schließen sich an ihn die Gläubigen an, welche man fleißig dazu anregen und antreiben sollte.

2. Nachdem der Celebrans im Memento mortuorum die propitiatorischen Früchte des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers den Verstorbenen behufs

[1] Petrus Chrysologus sagt in einer Rede über das blutflüssige Weib: „In Wahrheit, bei Gott ist der Tod nur ein Schlaf, weil Gott schneller noch einen Todten zum Leben erweckt, als von einem Menschen ein Schlafender vom Schlafe aufgeweckt wird; und eher gießt Gott in die vom Tode erstarrten Glieder die Lebensgeister, als ein Mensch dem in Schlaf versenkten Körper seine Munterkeit verschafft; höre den Apostel: plötzlich, in einem Augenblick werden die Todten auferstehen."

[2] An dieser Stelle finden sich in verschiedenen Handschriften des Gregorianums allerlei Erweiterungen, worüber Näheres bei Georgi l. c. tom. III. p. 90 sq.

ihrer Aufnahme in den Himmel fürbittweise zugewendet hat, beginnt er sofort mit halblauter Stimme (voce *parum* elata) das an Gott den Vater gerichtete und darum mit *Per Christum Dominum nostrum* schließende Gebet *„Nobis quoque peccatoribus“*, in welchem er nunmehr auch für sich als Opferpriester und für die bei der gegenwärtigen Opferfeier mitthätigen Leviten und übrigen Cleriker mit Einschluß der gesammten Priesterschaft die einstige Aufnahme in den Himmel als Frucht des gegenwärtigen Opfers erfleht. Unter den famuli (= servi) waren an dieser Stelle ursprünglich wohl kaum auch die Laien (sonst als plebs — famuli *famulaeque* bezeichnet), sondern nur die Diener Gottes im engern Sinne, die servitus Dei, gemeint (vgl. das Hanc igitur, in welchem, wie für die servitus, so für die cuncta familia um Aufnahme unter die himmlischen Heerschaaren gefleht wird). Diese famuli nun bitten, einstens einen kleinen Antheil (partem *aliquam*) und die Genossenschaft (societas — consortium) mit allen Heiligen, speciell mit den heiligen Aposteln und Martyrern zu erhalten, von welch letzteren etliche hervorragende mit Namen genannt sind, nämlich sieben männliche und sieben weibliche. Wohl weiß der Celebrans, daß er und die übrigen famuli, für welche er um die Aufnahme in den Himmel bittet, arme Sünder sind, was sie in Reueschmerz bekennen (tunsio pectoris); aber sie stellen ja ihre Bitte nicht im Vertrauen auf eigene Verdienste (non meritorum aestimator), sondern im vollsten Vertrauen auf die Fülle göttlichen Erbarmens (multitudo miserationum, veniae largitor), das gerade in der heiligen Messe qua Sühnopfer so recht als unerschöpflich sich erweist, indem der Vater seinen Sohn wieder und wieder in geheimnißvoller Weise hingibt aus Liebe zu den Sündern (Joh. 3, 16). Weil im geschlachteten Opferlamm die Fülle göttlichen Erbarmens persönlich auf dem Altar zugegen ist, wird bei Nennung der Heiligen nicht, wie vor der Consecration, auch Berufung auf deren merita und deren Fürbitte eingelegt, sondern es geschieht diese Nennung nur zu dem Zweck, um diese Heiligen, welche in der römischen Kirche seit alters sehr gefeiert waren, dadurch, daß ihre Namen über dem Opferleib und Opferblut des Herrn genannt werden, besonders zu ehren (S. 206), und zugleich, um die Liturgen zu mahnen, nach dem Vorbild dieser erlauchten Martyrer ein Opferleben zu führen, um auf dem Wege geistigen Martyriums sicher in den Himmel zu kommen und dort ihrer Gesellschaft theilhaft zu werden. Meistens deutet man das Nobis quoque peccatoribus auf alle Gläubigen, nicht speciell auf Celebrans und Concelebranten, wogegen sachlich nichts einzuwenden ist; doch scheint die oben gegebene Erklärung aus inneren und äußeren Gründen den Vorzug zu verdienen.

a) In der Liturgie des hl. Jacobus, gegen den Schluß der auf die Epiklese folgenden Fürbitten, kurz vor der Fürbitte für die Verstorbenen, steht folgendes Gebet: „Gedenke, Herr, nach der Menge Deiner Barmherzigkeit und Deiner Erbarmungen auch meiner, Deines geringen und unnützen Knechtes, und der Diakonen, welche Deinen Altar umgeben. Verleihe ihnen ein tadelloses Leben, bewahre ihren Dienst fleckenlos, verschaffe ihnen Fortschritte im Guten, damit wir Gnade finden mit allen Heiligen, die Dir von Anfang an gefielen, mit unseren Vorvätern, Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern, Bekennern, Jüngern und Frommen und mit jedem gerechten Geiste, der im Glauben

an Deinen Christus vollendet hat." In der Liturgie des hl. Basilius betet der Celebrans, nachdem er kurz zuvor der Verstorbenen gedacht hat: „Gedenke, Herr, des ganzen rechtgläubigen Episkopates, der das Wort Deiner Wahrheit recht verwaltet. Gedenke, Herr, nach der Menge Deiner Erbarmungen auch meiner Unwürdigkeit . . . Gedenke, Herr, der Priesterschaft (Concelebranten), des Diakonates und des ganzen Priesterstandes." Aehnliche Bitten ließen sich auch aus anderen griechischen und orientalischen Liturgien anführen.

Doch abgesehen von solchen Stellen legt sich schon aus rein inneren Gründen die Vermuthung nahe, daß auch im Abendlande der Celebrans, nachdem er theils vor, theils nach der Consecration Fürbitten für andere, für Lebende und Verstorbene, eingelegt hatte, zuletzt auch noch an sich selbst und an diejenigen, welche mit ihm an dem Altare standen (in alter Zeit die concelebrirenden Priester, dann die ministri altaris), werde gedacht und daß er im Hinblick auf das Opferlamm für sich, für seine συλλειτουργοί (famuli — servi) und in ihnen für den ganzen Priesterstand um das werde gebetet haben, auf was für uns sündige Menschen schließlich alles ankommt, nämlich, daß Gott sie auf Grund der im heiligen Meßopfer so reich sich bethätigenden Barmherzigkeit einst zur ewigen Seligkeit möge gelangen lassen. Daß wirklich auch im Abendlande die Celebranten ein Bedürfniß fühlten, nach der Consecration für sich selber eine Fürbitte einzulegen, lassen die in verschiedenen alten Sacramentarien (Georgi l. c. tom. III. p. 86 sqq.) unmittelbar nach dem Supplices te rogamus stehenden Gebete erschließen, in welchen der Opferpriester sich zuerst als peccator bekennt, dann um gnädige Annahme des Opfers aus seinen Händen und um einstige participatio cum electis sacerdotibus fleht. Daß die Kirche gleichwohl derlei Gebete nicht officiell recipirte, mag darin seinen Grund haben, weil ja seit ältester Zeit am Schluß der Fürbitten das Nobis quoque peccatoribus etc. stand, ein Gebet, das auf die Liturgen bezogen werden kann, vielleicht seiner ursprünglichen Bestimmung nach auch bezogen werden sollte, wie Hoppe in einem sehr interessanten Artikel des Ermländer Pastoralblattes (Jahrg. 1873. n. 23—24) nachzuweisen gesucht hat. Er beruft sich unter anderem auch darauf, daß die Worte Nobis quoque peccatoribus nach Vorschrift des Missale nicht alta, sondern *parum elata voce* zu sprechen seien, was daher komme, weil sie nur von den Concelebranten und den zunächst am Altare stehenden ministri, denen allein sie nebst dem Celebrans galten, verstanden zu werden brauchten; wären unter den famuli alle Gläubigen, Clerus und Volk, zu verstehen, dann müßten die fraglichen Worte *alta* voce gesprochen werden, um auch vom Volke verstanden zu werden, damit es mitbetend sich anschließen könnte (vgl. Bd. I. S. 429). Wohl sagt schon der 2. römische Ordo und danach die mittelalterlichen Liturgiker, die fraglichen Worte seien laut zu sprechen, was aber vielleicht erst im Zusammenhang mit der mystischen Meßauslegung eingeführt wurde, gemäß welcher das Nobis quoque peccatoribus dem Ruf des Centurio unmittelbar nach erfolgtem Tode des Herrn „vere filius Dei erat iste" entsprechen, sowie die tunsio pectoris an jene Volksschaar erinnern sollte, welche angesichts der Wunder bei Jesu Tod unter Brustklopfen von Golgotha in die Stadt zurückkehrte (Matth. 24, 47—48), während nach anderen das laut gesprochene Nobis quoque peccatoribus an den Ruf des reuigen Schächers erinnern sollte. Mit der mystischen Deutung hängt auch zusammen, daß die Subdiakonen, welche vom Beginn des Canon an in gebeugter Stellung sein mußten, beim *Nobis quoque peccatoribus* sich aufrichteten (Ordo II, 10), um anzudeuten, daß die entmuthigten Jünger Jesu infolge der Wunder beim Tode ihres Meisters wieder Muth geschöpft haben.

Jedenfalls hat der Celebrans das Recht und Grund genug, das in Rede stehende Gebet in specieller Rücksicht auf sich, seine Mitliturgen und die gesammte Priesterschaft zu sprechen; „die Zeit, in der wir leben, fordert mächtig dazu auf, mehr als

je. Das an der Opferstätte, wo der ewige Hohepriester Jesus Christus sein hohepriesterliches Gebet fortsetzt, ‚daß alle eins seien, wie der Vater in ihm und er im Vater‘ (Joh. 17, 20), täglich genährte und gestärkte Bewußtsein der priesterlichen Gemeinschaft wird uns stark machen, jenes priesterliche consortium zu gewinnen cum sanctis apostolis et martyribus. Mögen wir des eingedenk bleiben, daß die getreue Erfüllung des apostolischen Berufes jederzeit untrennbar ist vom Martyrium. Ohne letzteres gibt es daher auch kein consortium mit den heiligen Aposteln und Martyrern" (Hoppe a. a. O.).

b) Den Aposteln hat der Heiland gesagt: „Thut das zu meinem Andenken", und wer daher die Gewalt hat, das heiligste Opfer darzubringen (Bischöfe, Priester), ist hierin Nachfolger der Apostel; selbst die ordinirten Diener des Altars (zunächst die Diakonen) participiren in untergeordneter Weise, wie am Mittlerthum Christi, so auch am Apostolate (Bd. I. S. 12. 253); Bischöfe sodann, Priester und Leviten (z. B. Stephanus, Laurentius) waren es, die zur Zeit der Christenverfolgungen, in welche möglicherweise das in Rede stehende Gebet noch hinaufreicht, in erster Reihe zum Martyrium geschleppt wurden; sehr natürlich daher, daß in unserem Gebete unter denen, mit welchen die Liturgen im Himmel zur Gemeinschaft gelangen möchten, speciell die Apostel und Martyrer genannt sind; diese müssen die besonderen Ideale eines jeden wahrhaft opferfreudigen Priesters resp. Liturgen sein.

Daß unter den mit Namen erwähnten Martyrern Johannes der Täufer[1], welchen auch mehrere griechische Liturgien nach der Consecration unter den commemorirten Heiligen an erster Stelle nennen, an der Spitze steht, hat seinen Grund zunächst gewiß nicht in der chronologischen Reihenfolge der Heiligen, sondern darin, weil er hier Repräsentant aller Propheten und alttestamentlichen Gerechten ist, die im Glauben an den kommenden Messias (Hebr. Kap. 11) ihr Blut vergossen; weil er ferner als Täufer, sodann als Freund und Brautwerber des Messias (Joh. 3, 29) von diesem selbst als der Größte unter den vom Weibe Geborenen bezeichnet wurde (Matth. 11, 11) und deshalb selbst den Aposteln vorgeht (S. 63), wie denn auch das Fest seiner Geburt zu den ältesten Heiligenfesten gehört und von jeher als Hochfest begangen wurde. Schon in alter Zeit wurden ihm viele Kirchen (namentlich Taufkirchen) geweiht, und die christliche Kunst hat ihn mit Vorliebe (meist mit Lamm auf dem Arm oder auf einem Buch und mit Rohrkreuz in der Hand) dargestellt. Stephanus, wiewohl nur von den Aposteln ordinirter Diakonus (Apg. 6, 5 f.), geht doch dem Apostel Matthias vor, weil er von den Christen der erste war, welcher für den Glauben sein Blut vergoß, weshalb er protomartyr heißt und die Kirche an seinem Feste, das aus sinnigem Grunde von jeher, und zwar als gebotener Feiertag (apostol. Constit. VIII. 33), unmittelbar auf die Nativitas Domini folgt, alle heiligen Martyrer commemorirt, deren Erstling und Führer er ist; auch hat er nicht bloß durch Blutvergießen, sondern vorerst in gewaltiger Rede (Apg. 6) vor dem Hohen Rathe Zeugniß von Christo abgelegt, um dessentwillen ihn der hl. Paulus als μάρτυς bezeichnete (Apg. 22, 20). Seine zur Zeit des hl. Augustin (Tract. in Joh. 120. n. 4) aufgefundenen Reliquien (fest. invent., 3. Aug.) wurden stets hoch verehrt (Aug. Civ. Dei XXII. n. 8) und ruhen seit dem 6. Jahrhundert neben denen des hl. Laurentius in Rom unter dem Hochaltar der Kirche St. Lorenz außerhalb der Mauern (S. 212). — Matthias, einer der

---

[1] Die mittelalterlichen Liturgiker (z. B. Sicard, Honorius, Innocenz III., Durand u. a.) verstanden unter dem Johannes an unserer Stelle den Evangelisten und suchten zu erklären, warum er, nachdem er schon vor der Consecration genannt worden, zum zweitenmal namentlich erwähnt werde; mit Recht hat aber die Rituscongregation (27. März 1824) erklärt, daß hier Johannes der Täufer gemeint sei (vgl. die Begründung durch Gardellini bei Mühlbauer, Decret. I. p. 900 sqq.).

72 Jünger des Herrn (Euseb. K.-G. I. 12), wurde statt des Verräthers Judas in das Apostelcollegium gewählt (Apg. 1, 26); über seine apostolische Wirksamkeit (in Aethiopien?) und die Art seines Martyriums ist nichts Verlässiges auf uns gekommen; durch Bemühung der Kaiserin Helena sollen nebst anderen Heiligthümern (heiliger Rock, Kreuzesnagel) auch die Gebeine (das Haupt ist in Maria maggiore zu Rom) des hl. Matthias aus Judäa nach Trier (Matthiaskirche daselbst) gebracht worden sein, dessen Schutzpatron er ist (vgl. Bibliothek der Kirchenväter, Papstbriefe II. S. 59); als Martyreremblem hat er in der italienischen Kunst gewöhnlich die Lanze, in der deutschen die Axt. — Barnabas, dem jüdischen Stamme Levi auf der Insel Cypern entsprossen, hieß ursprünglich Joses (Joseph), erhielt (wohl wegen seiner besondern Gabe, trostreich zu predigen) von den Aposteln den Namen Barnabas, d. i. filius consolationis (בַּר נְבוּאָה), und entfaltete nach dem Bericht in der Apostelgeschichte eine wahrhaft apostolische Thätigkeit, wie denn auch die Großapostel in Jerusalem ihm gleich dem Paulus die Hand zur Amtsgemeinschaft reichten (Gal. 2, 9), weshalb er auch schon in der Väterzeit als Apostel betrachtet wurde und die Kirche ihn als solchen verehrt; sein Fest wird am 11. Juni, übrigens nicht gleich den Festen der eigentlichen Apostel sub ritu duplici II. cl., sondern nur als duplex majus gefeiert. Seitdem Barnabas sich von Paulus getrennt und nach Cypern begeben hatte (Apg. 15, 39), erfahren wir nichts Sicheres mehr über seine weitere Wirksamkeit. Daß er in Salamis den Martertod (durch Steinigung seitens der Juden) gestorben ist, darf als ausgemacht gelten; ob im Jahre 53 oder 57 oder erst — was wahrscheinlicher ist — im Jahre 76, darüber herrschen verschiedene Ansichten (vgl. des nähern Braunsberger, Der Apostel Barnabas u. s. w., Mainz 1876, und Nirschl, Patrologie I. S. 51). Daß er auch in Oberitalien gepredigt und die Kirche von Mailand gegründet habe, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Als man unter Kaiser Zeno (474—491) zu Salamis sein Grab öffnete, fand man auf seiner Brust das von ihm eigenhändig geschriebene Matthäusevangelium, weshalb er mit einem Buch in der Hand abgebildet wird. — Der apostolische Vater Ignatius, dessen schon die ältesten Väter, z. B. Polykarp, Irenäus, rühmend gedenken und aus dessen herrlichen Briefen sie einzelne Stellen anführen (vgl. Euseb. K.-G. III. 37), wurde zufolge einer Ueberlieferung schon als Kind vom göttlichen Heiland selber gesegnet (Matth. 18, 2; 19, 15), war Schüler des Apostels Johannes (Act. martyr. Ignat. n. 3) und wurde vom hl. Petrus zum (dritten) Bischof von Antiochia geweiht (Euseb. K.-G. III. 22). Als solcher leitete er 37 Jahre lang (70—107) „als guter Steuermann mit dem Steuerruder des Gebetes und des Fastens, durch anhaltende Belehrung und Begeisterung" die Christengemeinde der Hauptstadt Syriens. War schon sein Wirken wahrhaft apostolisch und glorreich gewesen, so war noch glorreicher sein Martertod, den er in Rom erlitt, wohin Trajan ihn hatte bringen lassen, nachdem er sich vor ihm freudig als Theophorus, d. i. als einen solchen bekannt hatte, der seinen Gott, der Christum den Gekreuzigten, den eingeborenen Gottessohn, in seinem Herzen trägt. Sein Transport nach Rom, während dessen seine herrlichen sieben Briefe entstanden, glich einem Triumphzug, und was er so glühend ersehnt und so dringend erfleht hatte, daß ja doch die wilden Löwen, welchen er in Rom vorgeworfen werden sollte, seiner nicht schonen, sondern seinen Leib wie Weizen zwischen ihren Zähnen zermalmen möchten, ward ihm zu theil am 20. December 107. Die stärkeren Knochen, welche von den Löwen übrig gelassen worden, trugen kleinasiatische Presbyter auf ihren Schultern wie im Triumphe nach Antiochia, wo sie als kostbarer Schatz aufbewahrt und hoch verehrt wurden, bis sie im 6. oder 7. Jahrhundert nach Rom kamen, wo sie in der Kirche des römischen Clemens ruhen. Die kostbarste Reliquie sind seine sieben Briefe, welche den kindlichsten Christusglauben, die glühendste Liebe zum Gekreuzigten und zum Martyrium, die innigste Begeisterung für das Geheimniß der heiligsten Eucharistie und für die

Einheit der Kirche athmen und die von jedem Priester neben den Heiligen Schriften wieder und wieder gelesen werden sollten. — Alexander (I.) war, wie Irenäus und Eusebius berichten, der fünfte Nachfolger des hl. Petrus und regierte die Kirche zu Anfang des 2. Jahrhunderts (ca. 109—119). Nach Pseudo-Isidor hat er mehrere für die Liturgie wichtige Bestimmungen getroffen (vgl. Papstbriefe in der Bibliothek der Kirchenväter I. S. 195 ff.); gewiß ist, daß er zugleich mit den Priestern Theodul und Eventius, deren Fest die Kirche mit dem seinigen am 3. Mai feiert, enthauptet und in der nach ihm benannten Katakombe an der via Nomentana begraben wurde; später ward sein heiliger Leib in St. Sabina beigesetzt. — Marcellinus war Priester und Petrus Exorcist der Kirche von Rom; wegen ihrer Bekehrungsthätigkeit wurden sie unter Diocletian außerhalb der Stadt enthauptet, ihre Leiber durch eine fromme Matrone in der Katakombe am Lavicanischen Weg bestattet, im 9. Jahrhundert aber durch den berühmten Geheimschreiber Karls des Großen und nachmaligen Abt Eginhardt nach Seligenstadt (Bisthum Mainz) feierlichst übertragen, wo sie noch jetzt in der ehemaligen Abteikirche ruhen; ihr Fest fällt auf den 2. Juni. — Felicitas und Perpetua, zwei vornehme Frauen, wurden im Jahre 202 oder 203 zu Carthago, nachdem sie zuvor schon in mannigfacher Weise gequält worden waren, im Amphitheater einer wilden Kuh vorgeworfen und zuletzt durch einen Schwertstoß vollends getödtet. Ganz besonders that sich durch Glaubensmuth und Standhaftigkeit (namentlich ihrem Vater gegenüber) die noch jugendliche Perpetua hervor, die während der qualvollen Haft verschiedener Gesichte gewürdigt wurde, von denen Tertullian (De anima c. 55) Erwähnung thut. Wie in Afrika, so waren die beiden Martyrerinnen auch in Rom seit ältester Zeit hoch in Ehren gehalten, wofür auch ihre Aufnahme in den Canon zeugt; ihr Fest ist am 7. März. — Agatha, durch Adel der Geburt, durch Frömmigkeit und körperliche Schönheit ausgezeichnet, war geboren zu Catanea auf der Insel Sicilien. Als sie die lüsternen Anträge des Statthalters Quintian entschieden zurückgewiesen, ließ ihr dieser, weil sie standhaft Christum bekannte, die Brüste abschneiden, und nachdem sie durch eine Erscheinung des hl. Petrus im Gefängniß geheilt worden, ließ er sie auf Scherben und glühenden Kohlen wälzen, was ihren Tod zur Folge hatte, im Jahre 251. Ihr Fest, dessen Antiphonen, Versikel und Lectionen der zweiten Nocturn aus den uralten lateinischen Martyreracten entnommen sind, begeht die Kirche am 5. Februar. Schon bald nach ihrem Tode und durch alle Jahrhunderte hindurch wurde sie als die Patronin Cataneas und anderer sicilischen Städte gegen die Ausbrüche des Aetna (cf. Antiphon. ad Benedictus; Abwenden des Lavastromes durch Vorhalten des aus ihrem Grabe geholten Schleiers), und wird sie als Patronin gegen jede Feuersgefahr verehrt. — Lucia, nach den jedenfalls weit über Gregor I. hinaufreichenden Acten ihres Martyriums aus edlem Geschlechte in Syrakus entsprossen, machte schon frühe die Gelübde ewiger Jungfräulichkeit, erflehte ihrer kranken Mutter am Grabe der hl. Agatha zu Catanea Genesung und wurde, als sie einen vornehmen Freier um ihre Hand entschieden abgewiesen, vor den heidnischen Richter Paschasius gestellt, der rings um ihren jungfräulichen Leib, weil er — durch den Heiligen Geist gleich einer Säule unbeweglich gemacht — nicht zur beabsichtigten Entehrung geschleppt werden konnte, einen Scheiterhaufen anzünden ließ, dessen Feuer sie aber nicht versehrte, so daß sie mittelst eines durch ihren Hals gestoßenen Schwertes getödtet werden mußte, ca. 304. Ihr Fest wird, wie bei uns, so auch von den Griechen, bei denen sie auch unter dem Namen Φωτεινή vorkommt, am 13. December gefeiert. — Die hl. Agnes, deren Ruhm nach dem Zeugniß des hl. Hieronymus (ad Demetr.) in allen Sprachen, Kirchen und Nationen verkündet wurde, entstammte einem vornehmen römischen Geschlechte und verlobte sich schon als zarte Jungfrau Christo als ihrem Bräutigam zu ewiger Keuschheit. Von einem vornehmen jungen Römer, dessen Liebe sie zurückwies, als Christin an-

geklagt, bewies sie, obschon erst 13 Jahre alt, einen Glaubensmuth, der, wie der hl. Ambrosius sagt, weit über ihr Alter hinausreichte. Alles weinte, als man die schöne, zarte Jungfrau enthaupten sollte, selbst die Rechte des Scharfrichters bebte und seine Lippen waren bleich, nur sie zitterte nicht, sondern sprach dem Scharfrichter Muth ein; „in dem Einen Opfer ihres Lebens war ein doppeltes Martyrium geeint, das der Keuschheit und das der (Glaubens-) Treue gegen Gott; sie ist Jungfrau geblieben und als Martyrin gestorben" am 21. Januar 304 (Ambros. De virgin. I. c. 2). Das auf dem Gut ihrer Eltern an der via Nomentana für ihren heiligen Leib ausgehöhlte cubiculum bildet den Mittelpunkt des berühmten Cömeteriums der hl. Agnes. Ueber dem Grab der hochgefeierten Heiligen steht die altehrwürdige Basilika St. Agnes außerhalb der Mauern, in welcher alljährlich an ihrem Feste (21. Januar; auch von den Griechen gefeiert, und zwar am 21. Januar oder 5. Juli) zwei weiße Lämmer, welche die makellose Keuschheit (ἁγνής = keusch) der Heiligen sinnbilden, beim Agnus Dei als Oblation zum Altare gebracht werden, um dann unter besonderer Aufsicht (ehedem der päpstlichen Subdiakonen) geweidet zu werden und die Wolle zu den Pallien zu liefern (Catalani, Comment. ad caerem. rom. II. p. 239 sq.). Einer Tradition zufolge erschien die hl. Agnes acht Tage nach ihrem Martyrium (28. Januar, Agnet. secundo), umgeben von einer Schaar verklärter Jungfrauen und ein Lamm tragend, ihren betrübten Eltern, daher die mittelalterliche Kunst ihr meistens ein Lamm als Emblem beigegeben hat. Agnes und Agatha haben, wiewohl zarte Jungfrauen, in ihrem Martyrium den Heroismus gestählter Männer bethätigt, weshalb in ihrem Officium nicht die Psalmen von den Jungfrauen, sondern aus dem Officium *unius martyris* gebetet werden. — Die hl. Cäcilia gehörte dem alten, edlen Römergeschlecht der Cäcilier an, und wiewohl sie Christo Keuschheit gelobt hatte, vermählten sie ihre Eltern dem vornehmen heidnischen Jüngling Valerius, dem sie am Abend des Hochzeitstages erklärte, er dürfe sie nicht berühren, da ihre Jungfräulichkeit unter dem Schutze eines Engels stehe. Um diesen sehen zu können, ließ er sich (vom [römischen?] Bischof Urban) taufen, und nachdem er ihn geschaut, bekannte er sich gleich seinem alsbald nach ihm getauften Bruder Tiburtius durch Wort und That offen zum Christenthum, weshalb beide unter Marc Aurel hingerichtet wurden (ihr Fest am 14. April). Die öffentliche Hinrichtung der allverehrten Cäcilia scheuend, wollte der Präfect Almachius sie im Badezimmer ihres Hauses durch Hitze ersticken lassen, und da es nicht gelang, empfing sie drei Schwerthiebe, welche aber das Haupt nicht vom Leibe zu trennen vermochten; erst nach drei Tagen starb sie (ca. 177) und wurde im Cömeterium des hl. Callistus, nahe der Ruhestätte seiner Amtsbrüder, begraben. Papst Paschalis I. übertrug (817) die Gebeine der hl. Cäcilia aus den Katakomben in die Stadt, wo sie noch unter dem Hochaltar der Cäcilienkirche in Trastevere ruhen. Bei ihrer Hochzeitsfeier erhob die Heilige, während die musikalischen Instrumente ertönten, ihr Herz im stillen Gebete zu Gott, um die Gnade flehend, ihr Gelübde der Keuschheit halten zu können: *Cantantibus organis* Caecilia virgo in corde suo soli Domino decantabat dicens: fiat Domine cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar (Antiphon. I. in Laudibus festi 22. Nov.); im Hinblick auf diese den Martyreracten entnommene Antiphon fing man im 15. Jahrhundert an, Cäcilia mit einem musikalischen Instrument, zum öftern mit Orgel, abzubilden und sie als Patronin der Kirchenmusik zu verehren. Unter dem Namen Κικιλία wird sie auch von den Griechen (am 22. Nov.) gefeiert. — Anastasia, eine geborene Römerin, vom hl. Chrysogonus (S. 213) im christlichen Leben unterrichtet und geleitet, kam mit diesem nach dem Tod ihres rohen heidnischen Gatten nach Aquileja, wo Chrysogonus im Jahre 304 enthauptet wurde; noch im gleichen Jahre erlitt auch Anastasia den Martertod durch Feuer, am 25. December. Ihr Leib wurde nach Rom gebracht, wo er in der zu ihren Ehren

erbauten Kirche unter dem Hochaltar ruht. Solange in Rom die Stationsfeierlichkeiten bestanden, celebrirte der Papst am Weihnachtsfeste (in aurora) die zweite Messe feierlich in der Kirche der hl. Anastasia, und noch jetzt trägt in unserem Missale die zweite Weihnachtsmesse die Ueberschrift: Statio ad S. Anastasiam. — Aus alten handschriftlichen Sacramentarien läßt sich ersehen, daß man auch in der römischen Kirche nicht selten den oben erwähnten Heiligen, wie im Communicantes, so auch hier noch weitere beifügte (cf. Georgi III. p. 97 sqq. und den Canon im Stowe-Missale); das ambrosianische Missale, welches an unserer Stelle zwei Johannes (Täufer und Evangelist) hat, erwähnt außer den im römischen Meßbuch stehenden Martyrerinnen noch: Euphemia, Justina, Sabina, Thekla, Pelagia und Catharina.

Schluß des § 33.

C. Den Canon abschließende Gebete und Segnungen.

Schon S. 197 f. wurde erwähnt, daß noch im Mittelalter am Schluß der einzelnen Orationen des Canon der Priester kein stilles Amen sprach, sondern daß erst am Ende des ganzen Canon, und zwar vom Chor resp. vom Volk, die sämmtlichen Gebete des Canon mit einem lauten Amen beantwortet und geschlossen wurden. Während nach späterm Usus am Schluß des Communicantes, Hanc igitur, Supplices te rogamus der Celebrans selber im stillen das Amen spricht, läßt er es am Schluß des Gebetes Nobis quoque peccatoribus ganz aus und geht vom Per Christum Dominum nostrum unmittelbar auf das den Canon abschließende Per quem haec omnia über, mit dem es sonach wohl auch innerlich zusammenhängt. Zunächst das, was der Celebrans im *Nobis quoque peccatoribus* für sich und die gesammte Priesterschaft erflehte, aber auch alles übrige, um was er in den vorausgegangenen Orationen des Canon gebeten, will er und wollen die Gläubigen, als deren Mittler er betete, von Gott dem Vater (denn dieser ist, wie im Vorausgehenden, so auch im Per quem omnia angeredet) erlangen durch Christus, und zwar erstlich, sofern Gott durch ihn das zum eucharistischen Opfer erforderliche Material, nämlich Brod und Wein, die Erstlinge der gesammten unfreien Creatur, fort und fort erschafft (haec omnia bona creas); alsdann, sofern er durch ihn dieses Brod und diesen Wein im Offertorium und im ersten Theil des Canon mittelst der Gebete und Segnungen des Priesters mehr und mehr heiliget (sanctificas) und für die Consecration präsanctificirt, sie alsdann durch Christus in der Wandlung zum Brod und Kelch des übernatürlichen Lebens (vivificas) und zum Quell des reichsten Segens macht (benedicis) und sie schließlich in der Communion uns zum Genusse reicht (praestas nobis); kürzer gesagt, er will das alles von Gott erhalten durch Christus als unsern Mittler, als unser Opfer und Opfermahl. Durch eben diesen Christus (per ipsum), durch welchen wir alles von Gott erflehen und erhalten, empfängt hinwiederum auch Gott der Vater sammt dem heiligen Geist die höchste Ehre und Verherrlichung (*omnis* honor et gloria), und zwar erstlich, sofern Christus als Haupt der Gläubigen in deren Mitte und als ihr Repräsentant in der heiligen Messe Gott das vollkommenste Lob- und Verherrlichungsopfer darbringt (per ipsum); alsdann, sofern die Gläubigen bei der heiligen Messe ihre subjectiven Opfer und Gebete mit dem Opfer

Christi zusammenschließen, sie dadurch wahrhaft gotteswürdig und gottgefällig machen (cum ipso) und in der Lebensverbindung mit ihm (als ὄντες ἐν Χριστῷ), d. i. im Zustand der heiligmachenden Gnade, sie Gott darbringen. — Das Per ipsum etc. ist nebenzu auch Doxologie; weil es sich hier am Schluß des Canon aber primär darum handelt, die ganze Bedeutung des im Canon thatsächlich vollzogenen Opfers Christi und der Gläubigen nochmal in Kürze zum Ausdruck zu bringen, ist nicht *sit*, sondern *est* gesetzt.

a) Unter **haec** *omnia bona* kann zunächst nur verstanden werden, was auf dem Altar liegt und worüber die zugehörigen Kreuzeszeichen gemacht werden, also Christi Opferfleisch und Opferblut, gegenwärtig unter den Gestalten von Brod und Wein, zu dem Zwecke, um alsbald genossen zu werden. Der Anblick dieser Brod- und Weingestalten nun veranlaßt den Priester, in seinem Gebete zurückzugehen auf die Messe vor der Wandlung, wo Brod und Wein als Materie für die Consecration noch ihrer Substanz nach auf dem Altare lagen; in den Gestalten vergegenwärtigt er sich nochmals Brod und Wein selber, um so den ganzen Opferproceß, zu welchem nothwendig Brod und Wein erforderlich sind, als gnadenvolles Werk des Vaters, vollbracht durch Christus, charakterisiren zu können. Der Sinn seiner Worte ist: schon das natürliche Substrat für die eucharistische Opferfeier, Brod und Wein, verdanken wir Christo, sofern der Vater, wie alle Geschöpfe, so auch Brod und Wein schon bei Erschaffung der Welt durch den ihm wesensgleichen Logos ins Dasein gesetzt hat (Joh. 1, 3) und, weil ja die Erhaltung der Welt ein fortgesetztes Schaffen ist, sie auch jetzt noch immer durch ihn erschafft (creas, Praes.). Aber wie konnte, wenn haec bona sich auf Brod und Wein bezieht, beigesetzt werden *omnia?* Als dieses Gebet entstand, brachten die Gläubigen noch reichliche Naturaloblationen, war also bei der eucharistischen Feier viel Brod und Wein theils auf dem Altare, theils in der Nähe desselben, und im Hinblick resp. Hinweis darauf konnte der Celebrans füglich sagen: haec *omnia* bona *creas*. Freilich wurde nicht alles Brod und aller Wein, so geopfert worden, consecrirt, und darum kann das vivificas im Sinne der Consecration nicht von allem ausgesagt werden; aber aus dem Geopferten wurde, solange die Gläubigen zahlreich communicirten, immerhin beträchtlich viel zum Zweck der Consecration (vivificas — benedicis) und sofort der Communion (praestas nobis) ausgewählt; das sanctificas sodann, im Sinne der Weihe durch Gebet und Segnung genommen, galt von der gesammten Brod- und Weinoblation, da ja die Secrete sowie die Widmungs- und Segnungsgebete im Canon bis zur Consecration sich wenigstens implicite auch auf das nicht zur Consecration bestimmte Oblationsmaterial bezogen, aus welchem die Eulogien entnommen wurden (vgl. S. 141). Brod und Wein als eucharistisches Opfermaterial kommen sodann, wie S. 147 gezeigt wurde, auch als Erstlinge und Repräsentanten der gesammten materiellen Schöpfung in Betracht; sehr natürlich daher, daß der Celebrans im Hinblick auf die Gestalten des eucharistischen Opfermaterials sich auch der in denselben repräsentirten materiellen Schöpfung mit all ihren Gaben und Gütern erinnert, sie im Geiste als gegenwärtig schaut und mit Rücksicht auch auf sie spricht: haec *omnia* bona creas; eben darum wird er bei sanctificas das Kreuzeszeichen auch in der Intention machen, ja doch den Strom der reinigenden und verklärenden Opfergnade vom Altare aus auch auf die gesammte unfreie Creatur überzuleiten, welche ja durch die Sünde des Menschen dem Fluche und der Corruption verfallen ist, in dieser ihrer Knechtschaft zusammenstöhnet und seufzet, sehnsuchtsvoll harrend auf das endliche Freiwerden der Kinder Gottes und auf die Verklärung auch der materiellen Schöpfung. Die Sacramentalien, speciell die Realbenedictionen, haben bekanntlich den Zweck, mittelst priesterlicher Segnung reinigende und positiv weihende Kräfte aus dem Schatze des im

Himmel und auf unseren Altären fortdauernden Opfers Christi auch auf die unfreie Schöpfung überzuleiten (S. 148), dadurch jetzt schon anticipando die unfreie Creatur, welche sich namentlich in der Frohnleichnamszeit in Blumen und Gezweigen aller Art zum Altar hinzuzudrängen scheint (Bd. I. S. 793), aus ihrer δουλεία zu befreien, sie (wenn auch unsichtbar für das Sinnenauge) übernatürlich zu verklären und sozusagen ihre Thränen zu trocknen. Voll überzeugt davon, daß der Gnadenstrom des eucharistischen Opfers nicht bloß für die freie Creatur, für Lebende und Verstorbene, sondern auch für die unfreie Creatur fließe, hat die Kirche schon in alter Zeit an gewissen Tagen in die Messe, und zwar am Schluß des Canon, vor dem Per quem haec omnia, nachdem zuvor der Lebenden und Verstorbenen genugsam gedacht worden ist, eigene Segnungen verschiedener Naturalobjecte (cf. Canon. apost. 2) eingeschaltet; so steht z. B. im Gelasianum für das Fest der Himmelfahrt Christi unmittelbar vor dem Per quem haec omnia ein Segnungsgebet („Benedictio") super fruges novas fabae, im Gregorianum am Fest des hl. Xystus (5. August) ein Segnungsgebet über frische Trauben, welches lautet: benedic Domine et hos fructus novos uvae, quos rore coelesti et inundantia pluviarum et temporum serenitate atque tranquillitate ad maturitatem perducere dignatus es, et dedisti ea ad usus nostros cum gratiarum actione percipere in nomine Domini nostri Jesu Christi, per quem haec omnia Domine semper bona creas etc. Noch das Sacerdotale romanum (1580) schreibt vor, daß einzelne Realbenedictionen, z. B. die benedictio panis, vini, fructuum et seminum in festo S. Blasii, die benedictio panis in festo S. Agathae, die benedictio agni paschalis, unmittelbar vor dem Per quem haec omnia vorgenommen werden; die betreffende Rubrik lautet: Postquam sacerdos in Missa pervenerit in canone ad locum illum Per quem haec omnia, *versus ad populum* benedicit infrascripta hoc ordine: Sit nomen Domini benedictum etc. mit darauf folgendem Segnungsgebet, hierauf Besprengung mit Weihwasser; postea conversus ad altare dicat: Per quem haec omnia. In der Erzdiöcese Posen-Gnesen wird noch heute am Feste der hl. Agatha die Weihe des Agathabrodes und Agathawassers (gegen Feuersbrunst) vor Per quem haec omnia eingeschaltet. — Neben der Weihe des Taufwassers ist die wichtigste, feierlichste und höchste Realbenediction die Weihe der heiligen Oele. Diese findet im Abendlande nach Vorschrift des Pontificale romanum alljährlich am Gründonnerstag ausnahmslos durch einen Bischof intra Missam statt[1], und zwar die Weihe des Krankenöles, welche den Charakter einer mehr einfachen Benediction hat, an der Stelle, an welcher die Benedictionen früher gewöhnlich eingeschaltet wurden, nämlich unmitttelbar vor dem Per quem haec omnia; die äußerst feierliche Weihe des Chrisma und des mit ihr innerlich zusammenhängenden Katechumenenöles wird erst nach der Communion (sumpta purificatione) vollzogen, wohl aus dem Grunde, weil nach wohlbegründeter Annahme Christus die Weihe des Chrisma beim letzten Abendmahle[2] eingesetzt hat, was sicherlich erst nach Einsetzung der heiligsten Eucharistie und nach deren Genuß geschehen ist. Aus der Thatsache, daß die Kirche verschiedene Realbenedictionen am Schluß des Meßcanon eingeschaltet hat, ergibt sich unzweifelhaft, daß nach kirchlicher Anschauung die eigentliche Quelle des Segens über die unfreie Creatur im Opfer der heiligen Messe liege; darum handelt der Celebrans gewiß im Sinne der Kirche,

---

[1] Vgl. des nähern Löffler, Die Weihe der heiligen Oele S. 152 ff.

[2] Darum werden die zwölf Priester, welche bei der Weihe des Chrisma und Katechumenenöles qua „testes et cooperatores" zugegen sind, als Nachbilder der Apostel im Cönaculum angesehen. Bei den Griechen wird nur das Chrisma, eben weil seine Weihe von Christo eingesetzt sein soll, am Gründonnerstag und vom Bischof geweiht; Kranken- und Katechumenenöl kann dort jeder Priester unmittelbar vor dem Gebrauch weihen.

wenn er jederzeit beim Per quem haec omnia die Intention hat, den Gnadenstrom vom Altare aus auch auf die äußere Schöpfung und all deren Güter und Gaben überzuleiten, und zwar zunächst durch die Kreuzeszeichnung bei dem Worte *sanctificas*. — Das *vivificas* nach dem Zusammenhang auf Brod und Wein als Opfermaterial beziehend, werden wir dabei an die Consecration zu denken haben, durch welche das natürliche Brod in Christi Fleisch (panis vitae) und der Wein in Christi Blut verwandelt werden, bezüglich deren der Herr gesagt hat: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, *habet vitam aeternam*, et ego resuscitabo eum in novissimo die (Verklärungsleben auch für den Leib). Ist vivificas auf die Consecration zu deuten, so kann das nachfolgende *benedicis* nur besagen wollen, daß im Consecrirten eine Fülle des Segens beschlossen sei für alle, denen es zum Genusse dargeboten wird (*praestas* nobis), und die es würdig genießen.

b) Oben (S. 225) wurde bemerkt, daß bis ins 12. Jahrhundert eine Elevation des Consecrirten nur am Schluß des Canon bei den Worten Per ipsum etc. stattfand. Schon der 1. römische Ordo n. 16 schreibt vor, wenn der Celebrans (der Papst) das Per quem haec omnia etc. gesprochen habe, solle der dienstthuende, neben dem Celebrans stehende Archidiakon den Kelch[1] emporheben (exaltat), der Celebrans aber solle den emporgehobenen Kelch an der Seite mit der Hostie berühren und, während so der Leib und das Blut des Herrn in die Höhe gehalten werden, die Worte sprechen: Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria; dann sollen Hostie und Kelch wieder auf den Altar herabgelassen und der Canon mit Per omnia saecula saeculorum geschlossen werden. Während der 1. Ordo hier noch keine Kreuzeszeichnung mit der Hostie erwähnt, schreibt der 2. n. 10 bereits vor, daß der Celebrans den Kelch von der Seite (e latere) mit der Hostie berühre und zwei Kreuze mit ihr mache, ohne Zweifel außerhalb des Kelches, *juxta* calicem, wie Amalarius bemerkt[2]. Die später eingeführten drei Kreuze *supra* calicem erwähnen bereits Rupert von Deutz, Innocenz III. und Durand; nach letzterem wurde das erste dieser drei Kreuze über dem Kelch, das zweite im Kelch a labio calicis in labium, das dritte noch tiefer unten im Kelch circa medium concavitatis gemacht, wie noch jetzt die Karmeliten thun, und wurde all dem symbolische Bedeutung beigelegt. Bis auf das Missale Pius' V. herrschte in Beziehung auf die Formirung dieser fünf Kreuze noch immer Verschiedenheit; auch dermalen sind die Rubricisten noch nicht einig, ob die beiden Kreuze außerhalb des Kelches in ganz gleicher Lage und Ausdehnung, oder das erste näher am Kelch, das zweite näher gegen den Priester zu gemacht werden solle, welch letztere Praxis mir in der geschichtlichen Entwicklung dieser Kreuze mehr begründet und durch den Ritus celebrandi (IX. n. 3) nicht ausgeschlossen zu sein scheint.

c) Bevor die Elevation unmittelbar nach der Wandlung eingeführt wurde, sind Kelch und Hostie am Schluß des Canon sicherlich so hoch emporgehoben worden,

---

[1] Er war damals noch sehr groß, hatte zwei Handhaben, an welchen ihn der Archidiakon mit einem Linnentuche (offertorium) faßte und emporhob.

[2] Der Kelch stand damals noch nicht hinter der Hostie, sondern seitwärts von derselben (S. 158), weshalb die beiden Kreuze a latere (Amalar.) oder in latere (Rupert. Tuit.) calicis gemacht wurden. Wo es allmählich üblich geworden, den Kelch hinter die Hostie zu stellen, da machte man die beiden Kreuze vor dem Kelch, und zwar nach Durand (IV. c. 11. n. 18; aus symbolischen Gründen) das erste etwas mehr in die Höhe, das zweite etwas tiefer gegen den Fuß des Kelches hinab, während anderwärts nur das eine Kreuz zwischen Kelch und Priester, das andere „an des kelches seitten" gemacht wurde; vgl. über die Kreuze am Schluß des Canon den ausführlichen Artikel im Eichstätter Pastoralblatt, Jahrg. 1881, Nr. 51.

daß sie von den Gläubigen gesehen werden konnten[1], wie ja auch in den griechischen und orientalischen Liturgien kurz vor der Communion ein Emporheben des Consecrirten (nur der Hostie) mit dem Rufe stattfindet: „das Heilige (= Consecrirte) den Heiligen", d. h. das Heilige soll ihnen behufs Anbetung zuerst gezeigt und dann von ihnen genossen werden. Das Emporheben von Kelch und Hostie hatte aber an unserer Stelle sicherlich von Anfang an und hat auch noch jetzt in seiner reducirten Form („*parum* elevans") die Bedeutung eines verherrlichenden, lobpreisenden Darbietens des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers Christi[2] und des mit ihm geeinten Opfers der Kirche an den Vater und den Heiligen Geist und, sofern der Logos mit ihnen gleichen Wesens ist, auch an diesen (Bd. I. S. 277). Vollkommene Ehre und Verherrlichung (πᾶσα ἡ δόξα; *omnis* honor et gloria) wird durch jede Feier des hl. Meßopfers Gott zu theil, da es ja absolut vollkommenes Lob- und Verherrlichungsopfer ist, dargebracht durch Christus (per ipsum) und durch die an ihn, sein Opfer, sich anschließenden (cum ipso) und mit ihm in Lebensverbindung (in ipso) stehenden Gläubigen[3]; mit dem Meßopfer als sacrificium laudis dauert diese vollkommene Verherrlichung fort in saecula saeculorum (vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes, S. 278).

d) Die sämmtlichen Kreuze, welche im Per quem haec omnia und im Per ipsum etc. gemacht worden, sind gleich den früheren (S. 217) zunächst symbolisch bedeutsam, charakterisiren das Opfer des Altars als identisch mit dem Kreuzesopfer, weisen auf die fünf Wunden an Jesu Opferleib hin, aus welchen das Opferblut geflossen; wirksam sind diese Kreuze in Beziehung auf die mit Christi Opfer sich zusammenschließenden Opfer der Gläubigen und durch Ueberleitung des Opfersegens auch auf die unfreie Creatur (vgl. oben a). Bezüglich ihrer Deutung auf einzelne Momente im Leiden Christi verweisen wir auf § 30. n. 5 und die hierin sehr ins einzelne gehenden mittelalterlichen Liturgiker, welche im Niederstellen des zuvor emporgehobenen Kelches speciell ein Nachbild der Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuze und

[1] In manchen Diöcesen, z. B. in Köln, wendete sich der Celebrans bei den Worten omnis honor et gloria mit der Hostie und dem Kelch gegen das Volk, und in Belgien wird noch jetzt an dieser Stelle vielfach ein Zeichen mit dem Glöcklein gegeben, wie zur Elevation bei der Wandlung. In der Präsanctificatenmesse des Charfreitags findet die elevatio hostiae nach dem Paternoster und unmittelbar nach dieser elevatio die fractio hostiae statt.

[2] Dieses Opfer vollzieht sich in der mystischen Trennung des Blutes vom Leibe, daher werden Hostie und Kelch, und zwar miteinander, emporgehoben; in älterer Zeit hob den Kelch der Archidiakon, die heilige Hostie der Priester empor, und zum Zeichen, daß Christi Fleisch und Blut zusammen das Opfer seien, wurde der emporgehobene Kelch mit der emporgehobenen Hostie berührt. Als im Zusammenhang mit der Deutung des Canon auf das Leiden des Herrn die Kreuze eingeführt wurden, lag es von selbst nahe, die Kreuze, welche mit der heiligen Hostie bei Nennung des sich opfernden Gottmenschen (per ipsum — cum ipso — in ipso) gemacht werden, *intra* calicem, diejenigen aber, welche bei Nennung des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab, und des Heiligen Geistes, unter dessen Mitwirkung das Kreuzesopfer dargebracht wurde (Hebr. 9, 14), gemacht werden, in anderer Lage, nämlich außerhalb des Kelches zu machen. In manchen Kirchen wurden Kelch und Hostie noch während der ersten drei Bitten des Vaterunsers emporgehalten, in welchen um Verherrlichung Gottes gefleht wird (Durand. IV. 11. n. 23).

[3] Im Mittelalter wurde das cum ipso auf die Wesensgleichheit Christi qua Logos mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, und das in ipso auf die Wesenseinheit (Inexistenz) mit ihnen gedeutet in dem Sinne: durch Christus als Gottmenschen wird vollkommene Verherrlichung dem Vater und Heiligen Geiste zugleich mit diesem als Gottmenschen ihnen wesensgleichen und lebenseinen Christus.

im sofortigen Bedecken des Kelches (früher mit dem Corporale; Bd. I. S. 778) ein Nachbild der Grablegung des Herrn erblickten (Durand. IV. c. 11. n. 22). Nach der mystischen Auslegung, welche nicht bloß den Canon, sondern die ganze Messe auf das Leiden Christi deutet, soll das Stillbeten des Canon an das stille Dulden des Herrn auf dem Kreuzweg und am Kreuze, die zahlreichen Kreuze im Canon an die Unermeßlichkeit der Leiden des Herrn, die Elevation der Hostie an die Erhöhung am Kreuze, und die Elevation des Kelches daran erinnern, daß der am Kreuz Erhöhte daselbst sein Blut vergossen habe; das Vaterunser mit seinen sieben Bitten wird auf die sieben Worte des Herrn am Kreuze gedeutet.

e) Das laut gesprochene resp. gesungene Per omnia saecula saeculorum schließt den ganzen Canon ab, zu dessen sämmtlichen Gebeten das Volk im Amen sein lautes Fiat spricht. Am Osterfeste wird in der Papstmesse dieses Schluß-Amen nicht gesprochen resp. gesungen, sondern beginnt der Papst unmittelbar nach dem Per omnia saecula saeculorum mit Oremus praeceptis salutaribus etc. (cf. Caerem. roman. edit. Catalani tom. II. p. 266; Ordo XIV. n. 95); als Grund wird angeführt, weil einstmals am Osterfeste, als der heilige Papst Gregor I. den Canon mit Per omnia saecula saeculorum geschlossen hatte, Engel das Amen gesungen haben.

Drittes Hauptstück.

Ritus der heiligen Messe als Opfermahl (Communion).

§ 34.

Von der heiligsten Eucharistie als Opfermahl im allgemeinen.

1. Zum Opfer gehört das Opfermahl, welches die reichste Frucht der Opferhandlung, man darf sagen der vollste Lohn derselben ist. Ausgesöhnt mit Gott durch die Opferhandlung, erscheint der Opfernde beim Opfermahl als Haus- und Tischgenosse Gottes, genießt von dem, was Gott dargebracht, von ihm angenommen und dadurch heilig geworden ist, und tritt durch solches Genießen der gottgeheiligten Opferspeise in engste Verbindung (communio) mit ihm. Dieser Grundanschauung bezüglich des Opfermahles begegnen wir schon im Heidenthum (vgl. I Kor. 10, 20. 21), noch deutlicher im Judenthum. Die Opferstücke (blutiges und unblutiges Material), welche ins Altarfeuer, das den heiligen Gott sinnbildete, geworfen und darin verbrannt wurden, heißen in der Heiligen Schrift „Speise Gottes" (Lev. 21, 6 ff.; Num. 28, 2), „Feuerspeise des Ewigen" (Lev. 3, 11; 6; Num. 28, 2), weil Gott, an den sie durch das läuternde, verklärende Opferfeuer hingegeben wurden, sie wohlgefällig, „als süßen Wohlgeruch" angenommen hat. Wenn der Erstling heilig ist, so ist es nach biblischer Anschauung auch die Masse, welcher er entnommen wurde (Röm. 11, 16); darum sind nicht bloß die Opferstücke, welche als Erstlinge und Repräsentanten des gesammten Opfermaterials im Altarfeuer verbrannt wurden, heilig, sondern auch das nicht verbrannte Material, welches beim Opfermahl genossen wurde, erscheint als Gottesspeise, wird als heilig oder hochheilig bezeichnet (Lev. 2, 3. 10; 6, 16 u. ö.), und die es genießen bei der Opfermahlzeit, genießen Gotteskost und bethätigen darin jene (im Alten Testament freilich nur symbolisch-typische) Vereinigung

mit Gott, die als höchstes Ziel der im Blutvergießen und im Verbrennen der Opferstücke sich vollziehenden Opferhandlung erscheint (vgl. darüber des nähern Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes, S. 72 ff.).

Abgesehen vom Brandopfer, bei welchem das gesammte (blutige und unblutige) Material verbrannt wurde (כליל), fand im Alten Testament bei allen Opfern eine Opfermahlzeit statt, zu welcher jedoch die opferbringenden Laien nur beim sogen. Friedopfer zugelassen wurden, während beim Sünd- und Schuldopfer nur von den das Opfer bringenden Priestern die geheiligte Gottesspeise genossen werden durfte; galten sie ja in ihrem mittlerischen Thun als die sichtbaren Stellvertreter Gottes, die vom Altare als dem Tische Gottes leben und als „die Heiligen" (קדשים; Lev. 21, 6) berechtigt sind, Heiliges zu genießen.

2. Das Kreuzesopfer war die Erfüllung aller alttestamentlichen Opfer und muß daher auch sein Opfermahl haben. Für Christus, den gottmenschlichen Darbringer dieses absolut vollkommenen Opfers, bestand und besteht das Opfermahl in der Verklärung seiner menschlichen Natur, wie sie derselben schon in der Auferstehung und vollends in der Himmelfahrt, im Sitzen zur Rechten Gottes zu theil geworden ist. In seiner heiligsten Seele und an seinem Leibe hatte Christus in der Hingabe des Lebens in den blutigen Tod als dem eigentlichen Opferact die bitterste Entsagung geübt; auf Grund solcher Opferentsagung erhielt er als Opfermahl (zum Genuß) für seine Seele und seinen Leib jene δόξα, die er, „sitzend zur Rechten der Majestät", als Erbe und König des All (Hebr. 1, 2—3) in Ewigkeit genießt, und welche der Apostel (Philipp. 2, 5 ff.) unzweideutig als die Frucht des Kreuzopfers für Christus selber, als Lohn (διὸ καί) für seine Opferentsagung auffaßt. Wie in seinem Leiden und Sterben (= Opferbringen), so erscheint Christus auch beim Opfermahl, das er im Himmel genießt, als Repräsentant des ganzen Geschlechtes, das in ihm objectiv geopfert (mitgekreuzigt), aber auch objectiv zum Opfermahl zugelassen wurde, wie ja der Apostel (Ephes. 2, 6) sagt: *Consedere fecit nos in coelestibus in Christo Jesu.*

In der Rechtfertigung wird die Kreuzigung des Herrn (Röm. 6, 3 ff.), wird das Opfer Christi in dem einzelnen subjectiv, und wird ihm als Frucht des Opfers Versöhnung mit Gott, Gotteskindschaft, Theilnahme an Gottes Natur in der heiligmachenden Gnade zu theil. Schon im Besitz der Rechtfertigungsgnade, welche süßes, übernatürliches Licht, göttliche Kraft, beseligende Gottesliebe, himmlischen Frieden in die Seele bringt, ist für uns Pilgrime im Thränenthale dieser Welt ein höheres Genießen gelegen, das unter dem Gesichtspunkt des Opfermahlgenusses aufgefaßt werden kann. Aber das eigentliche und vollkommene Opfermahl erhalten die mit Christo Gekreuzigten (Geopferten) und in ihm Gerechtfertigten erst im Jenseits, im ewig seligen Leben, welches daher im Neuen Testament öfters mit einem Mahle verglichen wird (Matth. 8, 11—12; Offenb. 19, 9), welches der verklärte Gottmensch seinen Getreuen gibt (Luc. 22, 29—30), die bei solchem Mahle als Tischgenossen Gottes erscheinen, eine neue, verklärte Kost (verklärte Schöpfung; Matth. 26, 29; Luc. 22, 16) genießen und an Gottes Macht und Herrlichkeit Antheil haben. Ausgangs- und Mittelpunkt aller Genüsse im Himmel, des unmittelbaren Schauens und Genießens Gottes, sowie des Genießens der verklärten Schöpfung (Röm. 8, 19 ff.), wird jedenfalls die innige, höchst reale Verbindung unseres

ganzen Wesens durch und in Christus mit Gott sein, diese unio mystica, welche schon hienieden in der Justification grundgelegt, durch das Wachsthum in der heiligmachenden Gnade mehr und mehr gesteigert, im Jenseits aber nach Maßgabe unserer Verdienste vollendet, zur *communio* cum Deo im vollsten Sinne des Wortes wird.

Die innigste communio, in welche der mit Christo in der Rechtfertigung mystisch gekreuzigte Gläubige schon hienieden durch Christus mit Gott treten kann, ist die, welche durch den würdigen Genuß der heiligsten Eucharistie, d. i. des verklärten Fleisches und Blutes des Gottmenschen, zu Stande kommt, einen Genuß, welcher daher auch kurzweg als Communion[1] bezeichnet und von der Kirche selber als Anticipation des vollendeten himmlischen Opfermahles, des ewig seligen Genießens aufgefaßt wird, wenn sie die Communicanten nach dem Genuß der sacramentalen Communion beten läßt: Fac nos quaesumus Domine (Jesu Christe) *divinitatis* tuae *sempiterna* fruitione (im Himmel) repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui *temporalis* perceptio *praefigurat.* In der heiligen Communion genießen wir das durchs Opferfeuer des Kreuzesleidens hindurch verklärte Opferfleisch und Opferblut des Herrn, genießen wir Himmelsspeise (Joh. 6, 58) im vollsten Sinn des Wortes, ein himmlisches Mahl und in gewissem Sinn (vgl. S. 148) auch schon die in ihren Erstlingen (Brod und Wein) durch die Wandlung verklärte äußere Schöpfung. Aber nicht bloß das vom Himmel auf den Altar gekommene Fleisch und Blut Christi genießen wir, sondern den ganzen, lebendigen, verklärten Gottmenschen, und wie mit ihm als dem Logos, so treten wir durch diesen auch mit dem Vater (Joh. 6, 58) und dem Heiligen Geiste in den möglichst wesenhaften Rapport, kommen mit Gott in eine so innige und beseligende (Seelenwonne als Wirkung der heiligen Communion) Vereinigung, als es nur immer hienieden möglich ist. Und dieses himmlische Mahl nun wird den Gläubigen bereitet durch die Consecration, in welcher der eine Opferact von Golgotha geheimnißvoll sich vollzieht, so daß die Communion so recht als Frucht des vorausgegangenen Opfers, als Opfermahl erscheint, und daß sie, wenn auch nicht de essentia, so doch de *integritate* sacrificii ist[2]. Früchte des in der Consecration sich vollziehenden Opferactes Christi sind auch all die latreutischen, propitiatorischen und impetratorischen fructus sacrificii, von denen und deren Zuwendung S. 12 ausführlich die

[1] Die Väter betonen bei Erklärung dieser Bezeichnung auch noch, daß durch den Genuß der Eucharistie die Gläubigen unter sich in die innigste Gemeinschaft treten; so sagt Johannes Damascenus: „Gemeinschaft (communio) heißt sie (die Eucharistie), weil wir durch sie mit Christo Gemeinschaft haben und seines Fleisches und seiner Gottheit theilhaftig werden, durch sie aber auch untereinander Gemeinschaft haben und verbunden werden; denn wir alle, die wir an dem einen Brode theilnehmen, werden ein (mystischer) Leib Christi und ein Blut und Glieder voneinander, da wir Christo einverleibt sind" (De fide orth. IV. 13).

[2] Darum muß, wenn z. B. der celebrirende Priester nach der Consecration, also nach vollzogenem Opferact vom Schlag gerührt würde, ein anderer Priester eintreten und das Consecrirte genießen, Opfermahl halten. Weil durch die Doppelconsecration die eucharistische Feier als Opfer charakterisirt wird (S. 218), so muß auch der Celebrans als Opferpriester die Communion als Opfermahl stets sub utraque genießen; würde das heilige Blut vor der Communion ganz verschüttet, so müßte Wein gebracht und behufs der communio sub utraque consecrirt werden (De defectibus X. 13).

Rede war; aber die Opferfrucht κατ' ἐξοχήν sind Christi Fleisch und Blut als Object des Genusses, eines Genießens, das nicht etwa bloß actuelle Gnaden vermittelt, sondern auch und allermeist die in der Seele schon vorhandene heiligmachende Gnade im reichsten Maße vermehrt; anders ausgedrückt, die uns eingegossene vielgestaltige Ζωὴ αἰώνιος, welche, um sich immer kräftiger und reicher zum jenseitigen ewigen Leben, zum Verklärungsleben der Seele und des Leibes, auswachsen zu können, stetiger Nährung und Mehrung, sowie kräftigen Schutzes gegen drohende Gefahren bedarf, erhält in der heiligen Communion die adäquateste, kräftigendste und zugleich genußreichste Kost[1], das „pignus futurae gloriae", das Unterpfand des ewigen Heiles im Himmel („pignus salutis aeternae"). Wer nach dieser Himmelskost keinerlei Verlangen hat, der beweist eben dadurch, daß er kein himmlisches Leben in sich trage (Joh. 6, 53); denn wie unser irdischer Leib, solange er lebt, ein Bedürfniß nach homogener irdischer Speise hat, so verlangt auch die Ζωὴ αἰώνιος, wenn sie in uns vorhanden ist, nach dem himmlischen Mahle der Eucharistie, und die Kirche ist daher gewiß im Recht, wenn sie jene Gläubigen, welche nicht wenigstens einmal im Jahr, nämlich um Ostern, dem Fest der vita nova in Christo, den Leib und das Blut des Herrn empfangen, als todte Glieder am mystischen Leibe Christi betrachtet und behandelt.

3. Ist einmal in der Consecration der Opferact vollzogen, dann muß, wie schon bemerkt, jederzeit wenigstens der Celebrans als Opferer das Opfermahl und zwar unter beiden Gestalten genießen. Im Anschluß an den Celebrans als den sichtbaren Stellvertreter Christi, des opfernden Hauptes, opfern bei der heiligen Messe auch die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi, wie von uns bei Erklärung der Offertorialgebete sowohl als der Gebete vor und nach der Consecration wiederholt betont wurde. Als Mitopfernde, die in alter Zeit auch das Brod und den Wein für den Opfer-(Consecrations-)Act darbrachten, haben die Gläubigen ein Anrecht auf das Opfermahl, das von ihnen auch im Abendlande bis tief ins Mittelalter herein regelmäßig nur intra Missam und zwar unter beiden Gestalten genossen wurde. Aber auch unter der einen Gestalt des Brodes genießen sie den ganzen verklärten Gottmenschen, also das ganze Opfermahl[2], und die Kirche wünscht gar sehr, „daß bei allen heiligen Messen die anwohnenden Gläubigen sacramental communiciren möchten, damit ihnen die Frucht des heiligsten Opfers desto reichlicher zu theil werde", bezeichnet aber zugleich als eine Art von Surrogat die geistliche Communion (Trident., 22. Sitzung, von der heiligen Messe, Kap. 6). Es ist in der That für die Gläubigen von großem Belang, daß sie jederzeit bei Anhörung der heiligen Messe, wenn der Priester sacramental die Communion genießt, wenigstens

[1] Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier des nähern auf die nährenden, mehrenden, heilenden, heiligenden, schirmenden, die Seele (sogen. Seelenwonne) sammt dem Leib verklärenden und anderweitigen Wirkungen der würdigen Communion einzugehen; wir verweisen hierüber auf die schöne Schrift von Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Communion, Regensburg 1884, und auf das kurz und gut gehaltene Schriftchen von Lohrum, Die sacramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie, Mainz 1886.

[2] Daß die Communio sub utraque wesentlich nicht mehr Gnaden vermittle als die sub una, ist dermalen sententia communis der Theologen; höchstens accidentell (infolge größerer Erbauung u. s. w.) kann die Communio sub utraque gnadenreicher sein.

geistlicherweise communiciren und zu diesem Zweck zuerst einen speciellen Act des Glaubens an die reale Gegenwart des verklärten Heilandes unter den sacramentalen Gestalten auf dem Altare und resp. in den Händen des Priesters, sodann Reue über alle begangenen Sünden erwecken, daß sie ferner in herzlicher Dankbarkeit und Liebe gegen den Heiland, der so tief sich zu uns herabläßt, sich hingeben und ein glühendes Verlangen in sich erwecken, jetzt, da sie nicht sacramental sich mit ihm vereinigen können, wenigstens durch diese geistigen Acte, welche sie eben vollziehen, in gnadenvolle Vereinigung mit ihm zu kommen und so einen reichen Antheil an den Wirkungen zu erlangen, welche an die sacramentale Unio cum Christo geknüpft sind, nämlich übernatürliche Reinigung und Kräftigung der Seele, Vermehrung der heiligmachenden Gnade nach allen ihren Beziehungen, übernatürlichen Frieden, Freudigkeit, nach Christi Vorbild und aus Liebe zu ihm geduldig zu leiden, fortschreitende Verklärung in sein Bild (Röm. 13, 14) u. s. w. Halte und leite man doch die Gläubigen an, jedesmal, wenn sie der heiligen Messe anwohnen [1], in der angedeuteten Weise wenigstens geistlich zu communiciren, was ihnen zu großem Segen gereichen und in ihnen das Verlangen wachrufen würde, öfters auch sacramental die Communion zu empfangen und zwar am liebsten, wenn immer thunlich, *intra Missam*, unmittelbar nach dem Opferpriester. Wo das Volk ein rechtes Verständniß hat von dem Charakter der Communion als Opfermahl, da wird die Communionspendung extra Missam (ante Missam, post Missam vel sine Missa) gewiß nicht zur Regel werden.

§ 35.

Das Paternoster mit dem Embolismus.

1. Wiewohl nicht documentarisch erweisbar, so ist es doch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß, wie der hl. Hieronymus versichert, schon seit den Apostelstagen bei der eucharistischen Feier überall das Gebet des Herrn gesprochen wurde (Bd. I. S. 482 f.). Abgesehen von der hierin lückenhaften Liturgie im 8. Buch der apostolischen Constitutionen, steht das Vaterunser in den alten griechischen Liturgien, desgleichen in der altgallikanischen und mozarabischen Liturgie und zwar in allen zwischen der Consecration und Communion, in den einen schon vor, in den anderen erst nach der Brodbrechung.

a) Daß schon in den Tagen der Apostel bei der eucharistischen Feier nicht bloß consecrirt und communicirt, sondern auch gebetet wurde, wissen wir aus der Apostelgeschichte (2, 42. 46. 47); wer möchte nun glauben, bei der *coena dominica* (I Kor. 11, 20) sei nicht auch jederzeit die *oratio dominica*, das Gebet gesprochen worden, welches der Herr seinen Aposteln als specifisches Gebet der Christen gelehrt

---

[1] Durch Erweckung der bezeichneten Acte kann man bekanntlich auch außer der Messe geistlich communiciren, z. B. beim Besuch des allerheiligsten Sacramentes, ja auch außerhalb der Kirche, wobei man den Heiland mit dem Auge des Glaubens als im Tabernakel weilend, oder als im Himmel thronend, oder als am Kreuze sich opfernd u. s. w. anschauen wird. Eine vorzügliche Anleitung zur geistlichen Communion, wie überhaupt zum Anhören der heiligen Messe im engsten Anschluß an den Priester, hat in deutscher Sprache schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts Bischof Berthold von Chiemsee gegeben in seinem berühmten „Keligpuchel" Kap. 20.

und bezüglich dessen er ihnen befohlen hatte: *cum oratis*, dicite: Pater etc. (Matth. 6, 9 sqq.; Luc. 11, 2 sqq.)? Aus Origenes, Tertullian und Cyprian läßt sich ziemlich sicher erschließen, daß zu ihrer Zeit bei der Opferfeier das Vaterunser gebetet wurde und zwar aus dem Grunde, weil es die Worte des Sohnes, unseres Mittlers, enthält, welche der Vater am liebsten hört und erhört (vgl. Cyprian, Vom Gebete, Kap. 2 ff.; Tertullian, Vom Gebete, Kap. 9). In seiner 5. mystagogischen Katechese beschreibt und erklärt Cyrill von Jerusalem den Neugetauften die Opferliturgie, und nachdem er von der Consecration und den auf sie folgenden Fürbitten für Lebende und Verstorbene gesprochen, fährt er fort: „Hierauf (nach den Fürbitten) sprechen wir (das gesammte Volk) jenes Gebet, das der Heiland seinen Jüngern gelehrt hat, indem wir mit reinem Gewissen Gott Vater nennen und sagen: ‚Vater unser, der Du bist in dem Himmel.' O welch eine überaus große Liebe Gottes zu uns Menschen! Denen, die von ihm abgefallen und in die äußersten Uebel gerathen sind, hat er ein so gänzliches Vergessen der Unbilden und einen so großen Antheil an der Gnade gewährt, daß er sich von ihnen sogar Vater nennen läßt." Sofort erklärt er die einzelnen Bitten und setzt am Schlusse bei: „Dann, nach der Vollendung des Gebetes, sagst du Amen, indem du mit diesem Amen, welches bedeutet: ‚es geschehe', alles, was in diesem von Gott gelehrten Gebet enthalten ist, besiegelst." Die Liturgie des hl. Jacobus, wie sie auf uns gekommen ist, hat das Vaterunser nach der Epiklese und den Fürbitten vor der Brodbrechung, ebenso die Liturgie des hl. Marcus, des hl. Chrysostomus und Basilius. In allen den genannten Liturgien wird das Vaterunser vom gesammten Volke gebetet und (vom Chor) mit Amen beantwortet.

Die abendländische Kirche betreffend, so erfahren wir von Hieronymus (adv. Pelagian. III. 3) und Augustin ganz bestimmt, daß bei der Opferfeier zwischen Consecration und Communion das Vaterunser gebetet wurde und zwar nach der Andeutung beider schon mit den Einleitungsworten „Praeceptis salutaribus moniti . . . audemus dicere" (vgl. Probst, im Katholik, Jahrg. 1881. Bd. I. S. 575 f.); ob aber vor oder nach der fractio, ergibt sich aus Augustin nicht ganz sicher; auch bezüglich der altgallicanischen Liturgie bleibt es zweifelhaft, ob das Vaterunser vor oder nach der Brodbrechung gebetet wurde, während ganz gewiß ist, daß es in der mozarabischen seinen Platz nach der fractio, aber noch vor der commixtio, in der ambrosianischen erst nach der commixtio hatte. In der altgallicanischen Liturgie wurde das Vaterunser vom gesammten Volke gesprochen; in der mozarabischen antwortet das Volk nach jeder Bitte mit Amen und spricht nur das libera nos a malo ganz.

b) In der römischen Liturgie ist das Paternoster durch Gregor I. unmittelbar nach dem Schluß des Canon und vor der Brodbrechung eingereiht worden. Wir erfahren dies aus seinem viel erörterten Briefe an den Bischof Johannes von Syrakus, in welchem von ihm der Vorwurf, er habe die römische Liturgie in mehreren Punkten nach Maßgabe der griechischen (byzantinischen) geändert, eingehend zurückgewiesen wird. Die schwierige Stelle jenes Briefes, welche sich auf das Paternoster in der heiligen Messe bezieht, lautet: Orationem dominicam idcirco *mox post precem* (= canonem) dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio *apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote*. Ganz klar wird aus dieser Stelle, daß Gregor das Vaterunser weiter herauf rückte und es gleich nach dem Canon (mox post *precem*) einreihte, wo es noch jetzt steht. Es muß also vorher seinen Platz erst nach der Brodbrechung oder erst nach der com-

mixtio (vgl. mozarabische und ambrosianische Liturgie) oder gar erst nach der Communion gehabt haben. Weil das Vaterunser gerade in den griechischen Liturgien vor der Brodbrechung stand, machte man Gregor den Vorwurf, daß er sich, wie bei anderen liturgischen Aenderungen, so auch bei Hinaufrückung des Vaterunsers durch Rücksichtnahme auf die Griechen habe bestimmen lassen. Dem gegenüber weist Gregor darauf hin, daß bei den Griechen das Vaterunser vom gesammten Volke gesprochen, in der (von ihm reformirten) römischen Liturgie aber vom Priester allein gebetet werde; der Grund, warum er das Vaterunser unmittelbar nach den Canongebeten eingereiht habe, sei ein innerer gewesen. Das Vaterunser sei, weil vom Herrn selbst verfaßt, das ehrwürdigste Gebet, und darum habe er es nicht für passend gehalten, daß man über dem auf dem Altare gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn ein von einem Privatgelehrten (scholasticus) verfaßtes und nicht das vom Herrn her überlieferte (traditionem), das von ihm selbst verfaßte Gebet spreche. In der nähern Erklärung der in Rede stehenden Aeußerung Gregors, welche große, wohl niemals völlig zu lösende Schwierigkeiten darbietet, gingen und gehen die Gelehrten weit auseinander, namentlich bezüglich der Worte: Mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent.

Manche Protestanten, in deren Augen der ganze Canon ein Gräuel war, folgerten aus den letzterwähnten Worten, daß nach Gregors Ueberzeugung bei der eucharistischen Feier von den Aposteln nicht einmal die Einsetzungsworte gesprochen wurden, sondern die Consecration lediglich durch das Sprechen des Vaterunsers bewerkstelligt worden sei, eine Ansicht, die im Hinblick auf das auf S. 220 ff. Gesagte wohl kaum einer Widerlegung bedarf. Nach einer andern Deutung hätten die Apostel bei der Opferfeier die Einsetzungsworte allerdings gesprochen, aber zu diesen hin (ad) nur noch das Vaterunser, welches somit das einzige Gebet bei der Opferfeier (bei der consecratio hostiae oblationis) gewesen wäre; unter dem Gebet, welches ein Scholasticus verfaßte, hätte gemäß dieser Deutung Gregor den Canon, wie er zu seiner Zeit war und noch ist, verstanden, und sein Gedanke wäre: in den Tagen der Apostel, bevor der von einem Gelehrten verfaßte Canon eingeführt wurde, war das Vaterunser das einzige Gebet, welches bei der Opferfeier über dem Leib und Blut des Herrn gesprochen wurde; deshalb glaubte ich, demselben wenigstens wieder eine bevorzugte Stellung, die es verloren hatte, geben, es unmittelbar an den Canon anreihen zu sollen. Aber woher wußte Gregor, daß die Apostel bei der Opferfeier, wenigstens in der nächsten Nähe des Consecrationsactes, nur das Vaterunser gesprochen haben? Und wie mochte er den zu seiner Zeit und schon lange vor ihm feststehenden Canon als Werk eines Scholasticus charakterisiren? Wohl bezeichnet er zu Anfang seiner einschlägigen Aeußerung den Canon als „prex" („mox post precem"); aber zu diesem Canon gehörten doch auch die Einsetzungsworte, die gewiß nicht von einem Scholasticus herrühren; auch war Gregor sicherlich, wie schon Papst Vigilius († 555)[1] und nachmals die Väter des Tridentinums (Sess. 22. c. 4), voll überzeugt, daß auch noch manch andere Bestandtheile des Canon von den Aposteln herrühren. Oder sollte Gregor nur gemeint haben, präcise in der Gestalt, welche er damals in der römischen Kirche hatte, sei der Canon Werk eines Gelehrten? Aber selbst dann hätte er consequent sich mit dem Hinaufrücken des Vaterunsers an den Schluß des Canon nicht begnügen können, sondern hätte diesen — mit Ausnahme der Einsetzungsworte —, wenn auch nicht ganz beseitigen, so doch hinter das Vaterunser setzen müssen, welches in keinem Sinne Menschenwerk ist, sondern Wort für Wort vom Herrn herrührt, der in der Consecration als unser Mittler gegenwärtig wird. Unter dem Gebet des Scholasticus wird daher

[1] In einem Schreiben an den Bischof Profuturus von Braga sagt Vigilius: precem canonicam Deo propitio ex *apostolica* traditione accepimus.

jedenfalls ein durch einen weiter nicht bekannten Privatgelehrten verfaßtes Gebet zu verstehen sein, das zu Gregors Zeit nach dem Canon und vor dem Paternoster gesprochen wurde, das er aber beseitigte, um an dessen Stelle resp. unmittelbar an den Schluß des Canon das Vaterunser zu setzen. Einem solchen Gebet begegnen wir nach dem Schluß des Canon und unmittelbar vor dem Paternoster im gelasianischen Canon[1] des Stowe-Missale; es lautet: Credimus, Domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos, et confidimus, sacramenti hujus adsumptione (= communio) munitos, ut quod spe interim tenemus, mansuri in coelestibus veris fructibus perfruamur; per Dominum etc. Aber noch bleibt die Schwierigkeit, welche in der Behauptung gelegen ist, die Apostel haben „ad ipsam *solummodo* orationem (scil. dominicam) oblationis hostiam" consecrirt. Franz (a. a. O. II. S. 112 ff.) sucht über diese Schwierigkeit dadurch wegzukommen, daß er in Gedanken ergänzt: nur ausnahmsweise, nur in Nothfällen, wie z. B. bei Gefahr der Verfolgung, haben die Apostel auf die Einsetzungsworte, in welchen die Consecration des Opfers sich vollzieht, nur allein noch das Vaterunser, kein anderes Gebet folgen lassen. Freilich entsteht nun die Frage, ob man berechtigt sei, die erwähnte Einschränkung auf Nothfälle in die Worte Gregors hinein zu legen.

Probst (Liturgie der ersten drei Jahrhunderte S. 355) versteht unter dem Gebete, zu dem allein die Apostel consecrirten, nicht das Gebet des Herrn, sondern verbindet oblationis mit oratio, versteht unter *oratio oblationis* den Canon und übersetzt: „Wir verrichten das Gebet des Herrn deswegen sogleich nach dem Gebete (Canon), weil es so Sitte der Apostel war, daß sie bloß bei dem Oblationsgebete (d. i. im Canon ohne Hinzunahme des Vaterunsers) die Hostie consecrirten." Allein bei dieser Auffassung bleibt unklar, wie Gregor, wenn er wirklich von der Stellung des Vaterunsers in der Consecrationsfeier der Apostel nicht ausdrücklich Erwähnung gethan, zu der Folgerung kommen konnte, er habe es unmittelbar an den Canon anreihen zu müssen geglaubt. Vielleicht wäre dann der Gedankengang folgender: Weil das Vaterunser nicht zum eigentlichen Consecrationscanon der Apostel gehörte, glaubten wir, es wegen seiner hohen Würde doch wenigstens unmittelbar an denselben anreihen zu müssen. Eine neue Erklärung der schwierigen Stelle hat Grisar (Innsbrucker Zeitschrift, Jahrg. 1885, S. 568 ff.) gegeben. Auch er versteht gleich Probst unter oratio oblationis den Meßcanon, deutet aber hostiam consecrare auf die an die Brechung der Hostie sich anschließende Mischung (commixtio et *consecratio*) der heiligen Gestalten, welche durch die Mischung zusammengeheiligt, consacrirt oder consecrirt werden. Im Hinblick auf den schon früher (S. 192) erwähnten Canon Gelasii im Stowe-Missale sodann nimmt Grisar an, die von uns schon oben mitgetheilte Oration Credimus Domine, welche nach dem erwähnten Canon Gelasii am Ende des Meßcanon zur Brodbrechung gesprochen wurde, gehöre wirklich dem ursprünglichen Gelasianum an, resp. sie sei zu Gregors Zeit, wie in England, so auch in Rom in Verbindung mit der Brodbrechung unmittelbar nach dem Schluß des Canon gesprochen worden; hierauf sei dann erst das Vaterunser und auf dieses die früherhin mit der Brodbrechung verbundene Mischung gefolgt. Das erwähnte Gebet sei die später eingeschobene prex scholastici, und

---

[1] Uebrigens im gelasianischen Canon bei Muratori steht dieses Gebet nicht, sondern schließt das Vaterunser sich wie bei Gregor unmittelbar an den Canon an. Aber es ist immerhin denkbar, daß nach Gelasius in dessen Canon auch in Rom solch ein Gebet vor dem Paternoster eingeschaltet, sodann von Gregor beseitigt, das Vaterunser unmittelbar an den Schluß des Canon gesetzt wurde, da ja schon Augustin gesagt hatte: Quam totam precationem (= Canongebete) omnis fere ecclesia *dominica* oratione concludit (Epist. ad Paulinum).

diese habe Gregor ganz beseitigt, wodurch dann das Vaterunser unmittelbar an den Schluß des Canon angereiht wurde, worauf dann erst die Brechung und Mischung folgte. Grisar faßt seine Ansicht schließlich kurz also zusammen: „Die Apostel (das ist der Sinn von Gregors Worten) haben Brechung und Mischung im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Canon (ad ipsam solummodo orationem oblationis) vorgenommen. Nun hat sich jenes Gebet des Scholasticus mit der Brechung allein dazwischen gedrängt, und vor der Mischung (consecratio) ließ man dann noch das vom Herrn gelehrte Gebet dem Gebete des Scholasticus erst nachfolgen. Sollen wir nun aber, um uns dem Gebrauche der Apostel anzunähern, die Mischung möglichst nahe beim Canon haben, so setzen wir besser das Vaterunser an einen würdigern Platz, nämlich super oblationem, d. h. vor die Brechung, lassen das Gebet des Scholasticus ganz fallen und schließen die Mischung der Brechung an, beides in möglichst geringer Distanz vom Canon." Angesichts dieser Erklärung drängt sich allererst die Frage auf: wenn die Apostel Brechung und Mischung (= consecratio) ohne weiteres (solummodo?) in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Canon (ad ipsam orationem oblationis) vornahmen, warum hat Gregor nicht die apostolische Sitte wiederhergestellt und statt das Vaterunser die Brodbrechung sammt Mischung unmittelbar an den Canon angeschlossen? Ferner, wenn das Vaterunser zwar nach dem Gebet des Scholasticus, aber noch vor der Mischung gesprochen wurde, wie konnte Gregor sagen, es sei inconvenient, das Vaterunser nicht super corpus et sanguinem Domini zu sprechen, während es doch gesprochen wurde, wo Christi Fleisch und Blut noch auf dem Altare — und zwar noch unvermischt, wie beim Gebet des Scholasticus — zugegen waren? Selbst wenn das Vaterunser nach der Mischung, aber noch vor der Communion gesprochen wurde, wäre es super corpus et sanguinem Domini gesprochen gewesen. Auch was Grisar zur Begründung seiner Ansicht in Beziehung auf Stellung der Brodbrechung in den griechischen Liturgien anführt, ist nicht in allweg richtig, so daß man — ganz abgesehen von der Frage nach der Echtheit des Canon Gelasii im Stowe-Missale — doch wird sagen müssen, auch die Grisar'sche Erklärung der Worte Gregors helfe nicht über alle Schwierigkeiten hinüber.)

2. In den Liturgien des Orient und Occident geht dem Vaterunser eine kurze Einleitung voraus, in welcher es zumeist als ein Wagniß seitens armseliger Menschen und als ein besonderes Vorrecht der Gläubigen bezeichnet wird, den majestätischen Gott als Vater anzureden, mitunter auch um die Gnade gefleht wird, das vom Gottessohne selbst gelehrte Gebet ohne Schuld und mit Kindeszuversicht an Gott den Vater richten zu können. Die in unserer römischen Liturgie gebräuchlichen Einleitungsworte reichen, wie schon oben erwähnt, jedenfalls bis in die Zeit des hl. Augustin, wahrscheinlich bis in die des hl. Cyprian hinauf (vgl. Bd. I. S. 479). Wie hoch das Gebet des Herrn in Rücksicht auf seinen göttlichen Urheber, seinen wunderbar tiefen Inhalt und seine ganz besondere Wirksamkeit von den Vätern der Kirche gehalten wurde, haben wir schon in der allgemeinen Liturgik etwas näher dargelegt (Bd. I. S. 479 ff.).

In der Liturgie des hl. Marcus lautet die Einleitung zum Vaterunser: „Würdige uns, Gebieter, menschenfreundlicher Herr, es zu wagen, mit Zuversicht, ohne Schuld, mit reinem Herzen, mit erleuchteter Seele, mit offener Stirne[1] und mit

[1] Ohne velamen capitis, wie ein solches Juden und Heiden beim Gebete trugen; vgl. Bd. I. S. 621.

geheiligten Lippen Dich, unsern heiligen Gott und Vater im Himmel, anzurufen und zu sagen: Vater unser u. s. w." In der altgallikanischen Liturgie war die Einleitung (ante orationem dominicam genannt) zum Vaterunser nach Festen und Zeiten verschieden; so lautete sie z. B. an Weihnachten: Non nostro praesumentes, Pater sancte, merito, sed Domini nostri Jesu Christi filii tui obedientes imperio, audemus dicere: Pater noster etc. Mitunter wird in der Einleitung die specielle Intention des nähern angegeben, in welcher an diesem Tag (z. B. Stephanstag) das Vaterunser gebetet werden soll; das Gleiche gilt von der mozarabischen Liturgie.

Bezüglich der Einleitung in unserem römischen Ritus sei daran erinnert, daß das Vaterunser, wie Bd. I. S. 478 ff. gezeigt wurde, das specifische Gebet der Gläubigen, der Kinder Gottes ist, welche den Abba rufenden Heiligen Geist empfangen haben, der sie antreibt, Gott mit freudigem Muthe (audemus), mit Kindeszuversicht (παῤῥησία) Vater zu nennen (Röm. 8, 15) und das Gebet an ihn zu richten, welches sein göttlicher Sohn sie als Norm (forma) allen Gebetes gelehrt (*divina* institutione formati) und welches zu verrichten Er ihnen den heilsamen Auftrag (*praeceptis salutaribus* moniti) gegeben hat; ist es ja nicht bloß Privilegium, sondern auch Gebot und Pflicht für die Gläubigen, das Vaterunser zu beten (Bd. I. S. 480), und diese Verpflichtung ist eine höchst heilsame, weil gerade dieses Gebet besonders wirksam ist, da wir ja in demselben „Gott mit seinen Worten anflehen, zu seinen Ohren durch Christi, unseres Fürsprechers, Gebet emporbringen" (Cyprian; vgl. Bd. I. S. 480). Das Oremus ist Einladung an die Gläubigen, sich beim nachfolgenden Beten des Vaterunsers an den Priester, welcher es daher laut spricht resp. singt, im Geiste anzuschließen. Weil die Einleitungsworte noch nicht eigentliches Gebet sind, hält der Priester während derselben die Hände noch vor der Brust gefaltet und breitet sie (ehedem in Kreuzesform) erst aus beim Beginn des Paternoster (Bd. I. S. 612).

3. Alle Gebete, welche im vorausgehenden Canon der Messe gesprochen wurden, sind direct an Gott den Vater gerichtet, der hocherhaben über die Welt (Ps. 2, 4; 12, 4—5) als summa majestas in den Himmeln thront; an ihn richten wir in ehrfurchtsvoller Anrede (Pater noster, qui es in coelis) auch das Gebet des Herrn. Wie der hl. Augustin versichert, schloß man schon zu seiner Zeit die im Canon gesprochenen Gebete mit dem Vaterunser ab, welches nach rückwärts abschließender oder, wenn man lieber will, überleitender Natur ist, nach vorwärts aber schon auf die Communion vorbereitet und insofern mit Recht zum dritten Haupttheil der Messe gezählt wird. Füglich betet der Celebrans das Paternoster jederzeit zunächst in der Intention, alle vorausgegangenen Bitten nochmal im Gebet des Herrn zusammenzufassen und sie dem himmlischen Vater in den Worten seines Sohnes in wirksamster Weise vorzutragen; haben ja all die verschiedenen Bitten, welche im Canon, beim Offertorium u. s. w. des einzelnen an Gott gerichtet wurden, im ganzen den gleichen Zweck und Inhalt, wie das Vaterunser, in dessen erstem, speciell auf die Ehre Gottes bezüglichem Theil gefleht wird, es möge Gottes Name, d. h. Gott, sofern er sich in der Schöpfung und Erlösung einen glorreichen Namen machte, geheiliget, d. i. heilig gehalten werden durch Gottesverehrung (im Culte) und durch ein heiliges Leben; ferner, Gott möge mit seiner allbewegenden Gnade in die Herzen der Menschen kommen, in ihnen herrschend werden, sein Reich in ihnen begründen, so daß alsdann auch sein Wille hienieden so freudig und pünktlich erfüllt werde, wie droben im Himmel; in dessen zweitem, speciell

auf uns armselige Menschen bezüglichem Theil sodann um das tägliche Brod und implicite um alle für uns erforderliche zeitliche Güter, ferner um Nachlaß der Sünden, deren wir täglich begehen, um Fernhaltung von Versuchungen, die unser Seelenheil gefährden könnten, und um Befreiung von allem auf uns lastenden Uebel des Leibes und der Seele gebetet wird. Eben weil alles, um was der Priester in der heiligen Messe bis zum Paternoster hin namens Christi und der Gläubigen gefleht hat, irgendwie auch im Vaterunser enthalten ist, dürfte dieses vom Priester jederzeit zunächst in der Meinung zu sprechen sein, um darin alle bisher schon gestellten Bitten in die Worte des gottmenschlichen Fürsprechers zusammenzufassen und sie, weil in Christi Wort, auch so recht völliglich im Namen Christi Gott vorzutragen; vielleicht war der Celebrans bei den vorausgegangenen Gebeten nicht so ganz gesammelt und gehoben, um so mehr wird er sich anstrengen, das Paternoster recht von Herzen zu beten und nach rückwärts alles noch zusammenzufassen.

Schon in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. 479 Anm.) wurde gesagt, daß von den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern (Orig. De orat. c. 27; Tertull. De orat. c. 6; Cyprian. De orat. c. 18) die vierte Bitte, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Reihe auf die heiligste Eucharistie gedeutet wurde, welche in altchristlicher Zeit die Gläubigen täglich (panis quotidianus) zu genießen pflegten, als Nahrung für das in der Taufe eingesenkte übernatürliche Leben, als Kost, welche fort und fort zu dem in die Seele und den Leib ausgegossenen neuen, göttlichen Leben (gratia sanctificans — Ζωὴ αἰώνιος) hinzukommen muß [1], wenn es nicht bald wieder ersterben soll (vgl. S. 257). In den ersten Jahrhunderten wohnten die Neophyten unmittelbar, nachdem sie getauft und chrismirt worden, also unmittelbar, nachdem die neue, übernatürliche οὐσία ihnen mitgetheilt worden war, zum erstenmal der Missa fidelium bei, in welcher sie die erste Communion als adäquate Kost ihrer vita nova empfingen; und da war es nun, wo sie bei der Liturgie zum erstenmal als neugeborene Kinder Gottes das Vaterunser beteten und zwar unmittelbar vor der Communion, wie aus Cyrillus von Jerusalem (Catech. myst. V. 15; cf. Ambros. De mysteriis c. 8) zu ersehen ist, welcher den Neophyten die vierte Bitte also erklärt: „Das gemeine Brod ist nicht das wesenhafte (ἐπιούσιος), aber das heilige Brod ist das wesenhafte, das will sagen: das für das Wesen der Seele (ihre höhere οὐσία) bestimmte. Dieses Brod kommt nicht in den Unterleib und wird (abgesehen von der Brodsgestalt) nicht zur Absonderung ausgeschieden, sondern vertheilt sich in deine ganze Constitution (εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν) zur Wohlfahrt des Leibes und der Seele.“ [2] Angesichts dieser und anderer Stellen bei den heiligen Vätern ist man wohl berechtigt, anzunehmen, das Vaterunser habe in

---

[1] Ἄρτος ἐπιούσιος (Vulg. Matth. 6, 11 panis supersubstantialis; Luc. 11, 3 panis quotidianus) wird schon von Origenes (De orat. 27) erklärt mit: ὁ εἰς τὴν οὐσίαν (nach ihm die geistige Natur) συμβαλλόμενος ἄρτος, d. i. Brod, welches zur οὐσία hinzukommt, in sie übergeht, um ihren Bestand zu sichern.

[2] Weil die neue οὐσία nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe sich eingesenkt hat und durch die würdige Communion auch das Verklärungsleben im Leibe genährt wird, so ist die Eucharistie auch Unterpfand der künftigen glorreichen Auferstehung des Leibes (Joh. 6, 55).

der Liturgie seine Stellung in nächster Nähe der Communion hauptsächlich deshalb erhalten, weil man die vierte Bitte auf die Eucharistie deutete oder doch in diesem Zusammenhang auf dieselbe gedeutet wissen wollte, wie denn auch noch die mittelalterlichen Liturgiker bei Erklärung des Paternoster in der Messe neben anderen Deutungen des panis quotidianus immer auch die auf das eucharistische Lebensbrod anführen. Das römische Missale schreibt vor (Rit. celebr. X. 1), daß der Priester, während er das Paternoster spricht oder singt, seine Augen auf das vor ihm liegende heiligste Sacrament gerichtet halte; vielleicht soll dadurch angedeutet werden, das Hauptobject aller sieben Bitten des Vaterunsers bei der heiligen Messe sei der sacramentale Leib des Herrn, um welchen in der mittleren Bitte gefleht und durch dessen Genuß am wirksamsten erreicht wird, um was man in den ersten drei Bitten gebeten hat: Heiligung des göttlichen Namens, Festbegründung des Reiches Gottes in den Seelen, Kraft zur freudigen Erfüllung des göttlichen Willens. Solche Wirkungen hat aber die Communion nur, wenn sie würdig empfangen wird; daher folgt auf die Bitte um den Leib Christi sofort die Bitte um Sündenvergebung[1], und erst, wenn diese Bitte gesprochen ist, wird dermalen im Hochamt durch den Subdiakon die Patene auf den Altar gebracht, welche zu der früher stets intra Missam vollzogenen Spendung der Communion erforderlich ist[2]. Würdig genossen, ist die heiligste Eucharistie auch das wirksamste Mittel gegen seelengefährliche Versuchungen (sechste Bitte) und zur Befreiung von den Uebeln Leibes und der Seele. Das Paternoster, in solch specieller Beziehung auf die Eucharistie und deren Wirkungen gebetet, ist gewiß schon eine ganz geeignete Vorbereitung auf die nachfolgende Communion; mit dieser speciellen Be-

---

[1] Der hl. Augustin, welcher das Vaterunser in der Messe unzweideutig auch als Vorbereitung auf die Communion auffaßt, legt dem Dimitte nobis debita nostra bei der Opferfeier die Bedeutung bei: ut his verbis tota facie ad altare accedamus et his verbis tota facie corpore Christi et sanguine communicemus (serm. 17. n. 5).

[2] Nach den ältesten römischen Ordines hielt vom Anfang des Canon bis zu dessen Mitte ein Akolyth die mit dem Velum verhüllte Patene, dann erst übernahm sie der Subdiakon, welcher sie bei den Worten ab omni perturbatione securi dem Archidiakon überreichte, welcher sie allein küßte. Zu Durands Zeit (IV. c. 50) überreichte der Subdiakon, während der Chor mit libera nos a malo das Paternoster schloß, die bis dahin verhüllte Patene dem Diakon, welcher sie dem Celebrans gab, der sie, wie es scheint, sogleich küßte; nach dem 14. römischen Ordo (14. Jahrhundert) bekreuzte sich der Celebrans bei den Worten intercedente beata Maria virgine zuerst mit der Patene, und bei den Worten da propitius pacem sodann küßte er sie. In vielen Kirchen (besonders in Frankreich) wurde die aus ihrer Hülle hervorgenommene Patene vom Beginn des Paternoster bis zu Panem nostrum vom Subdiakon, von da bis zum Ende des Paternoster vom Diakon, dann bis gegen das Ende des Embolismus vom Priester entblößt in die Höhe gehalten, damit die Communicanten daran erkennen möchten, es sei jetzt die Communionspendung (nach vollzogener Brechung über der Patene) in nächster Nähe. Dermalen hält noch der Celebrans die enthüllte Patene zu Anfang des Embolismus „inter indicem et medium digitos“ über dem Altare („super altare erectam“). In der feierlichen Requiemsmesse wird die Patene gleich nach der oblatio hostiae unter dem Corporale verborgen, also vom Subdiakon nicht gehalten und während des Paternoster dem Diakon und von diesem dem Celebrans nicht überreicht, was man daraus zu erklären suchte, daß in der Requiemsmesse keine Communionspendung, darum auch kein Emporheben der Patene während des Paternoster statthatte.

ziehung ist die oben angedeutete allgemeine Intention, im Paternoster die vorausgegangenen Gebete zusammenzufassen, recht wohl vereinbar. Ausschließlich mit Beziehung auf die nachfolgende Communion könnte das Vaterunser gebetet werden in der Präsanctificatenmesse des Charfreitages, die eigentlich nur Communionfeier ist; allein die feierliche Recitation des Embolismus an diesem Tage, im Zusammenhalt mit den feierlichen Fürbitten für alle Stände und Anliegen, scheint doch für solch ausschließliche Beziehung auf die Communion nicht zu sprechen. Zum Zeichen, daß der Priester das Vaterunser auch als Repräsentant des im stillen mit ihm betenden Volkes recitire, wird nach römischem Ritus die letzte Bitte (ohne Amen) vom Volke selber durch den Ministranten oder durch den Chor laut gesprochen; das Amen am Schluß des Vaterunsers fehlt, wie in den ältesten Bibelhandschriften, so auch bei dessen ältesten Erklärern und im Gelasianum und Gregorianum, desgleichen in der mozarabischen Liturgie; in der römischen wird es erst seit dem späten Mittelalter hinzugefügt und zwar vom Priester im stillen, weil als rein mittlerisches fiat (Bd. I. S. 483 f.), und es wird hierdurch das Paternoster durch den sichtbaren Stellvertreter desjenigen, der es gelehrt hat, selber kräftigst besiegelt.

4. Nach dem still gesprochenen Schluß-Amen des Vaterunsers spricht der Celebrans gleichfalls im stillen (submissa voce) das Gebet *Libera nos quaesumus* etc., welches als erweiternder Zusatz zum Paternoster den Namen Embolismus (ἐμβολισμός = Einschaltung, Zusatz) führt. Es ist eine Erweiterung zunächst der letzten, in gewissem Sinn auch der beiden vorausgehenden Bitten des Vaterunsers, und es wird in demselben um Befreiung von allen Uebeln (siebente Bitte des Vaterunsers), von den vergangenen, d. i. von den aus der Vergangenheit stammenden, von den noch anhaftenden Sünden und Sündenstrafen (fünfte Bitte des Vaterunsers), von den gegenwärtigen, d. i. von den gerade jetzt in der Gegenwart über uns hereinbrechenden und auf uns drückenden, und von den zukünftigen Uebeln, d. i. von denen, welche für die Zukunft (infolge unserer Verschuldung oder wie immer) uns bedrohen; ferner wird unter Berufung auf die Fürbitte (und implicite auf die satisfactorischen merita) der jungfräulichen Gottesmutter, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Andreas (als des Bruders Petri) und aller Heiligen um gnädige Gewährung des (äußern und innern) Friedens für die Gegenwart (diebus nostris) gefleht, damit dann die Gläubigen, wenn sie durch die überreiche (ope) Barmherzigkeit Gottes das Erbetene (Befreiung von allen Uebeln und den Frieden) erlangt und eben darin eine feste Stütze gewonnen haben (ope misericordiae adjuti), sowohl von neuen Versündigungen (a peccato) für allzeit frei, als auch und infolge davon vor allen (inneren und äußeren) Störungen (perturbationes) und Unordnungen gesichert seien. Das wirksamste Schutz- und Bewahrungsmittel gegenüber den zahllosen Uebeln, welche Leib und Seele bedrücken oder bedrohen, und das sicherste Mittel, zum innern Frieden, durch welchen der äußere zumeist bedingt wird, zu gelangen, ist der würdige Empfang der heiligen Communion; darum möge der Celebrans, wie er beim Vaterunser gethan, so auch den Embolismus im vertrauensinnigen Hinblick und in specieller Beziehung auf den Opferleib und das Opferblut des Herrn beten, zumal während dessen

Schlußformel (Per eundem etc.) der Opferleib über dem Opferblut gebrochen und durch die Brechung zum Genusse hergerichtet wird. In der Präsanctificatenmesse des Charfreitags, die eigentlich nur Communionfeier ist, wird der Embolismus mit Oremus eingeleitet und (wie in der ambrosianischen Liturgie immer) durchaus laut gesprochen.

a) Obschon Tertullian das Vaterunser als die oratio legitima et ordinaria der Gläubigen bezeichnete, hat er doch erklärt: „Weil es Dinge gibt, welche nach dem jedesmaligen Befinden des einzelnen erbeten werden, so hat man, nachdem man die gesetzmäßige und gewöhnliche Gebetsform (Vaterunser) als Fundament der hinzukommenden Wünsche vorausgeschickt hat, ein Recht, auch noch (andere) Bitten äußerlich hinzuzusetzen" (De orat. 10). Und in der That finden wir schon in allen alten Liturgien unmittelbar an das Vaterunser noch weitere Bitten und respective Erweiterungen der Bitten desselben angereiht; so sind z. B. in der Jacobusliturgie die zwei letzten Bitten folgendermaßen erweitert: „Herr, führe uns nicht in Versuchung, Herr der Kräfte, Du kennst ja unsere Schwachheit, sondern erlöse uns von dem Bösen (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, als masculin. gedeutet), von seinen Werken, von all seiner Arglist, durch Deinen heiligen Namen, der zum Schutze unserer Niedrigkeit angerufen wird." In der altgallikanischen Liturgie war die „Collectio post orationem dominicam" im einzelnen nach Festen verschieden, im ganzen aber doch immer Bitte um Abwendung von Uebeln und Bewahrung im Guten.

b) Der Embolismus [1] unserer römischen Liturgie reicht jedenfalls gleich dem Canon in die altchristliche Zeit hinauf und lautet fast noch aufs Wort so, wie im gregorianischen und schon im gelasianischen Sacramentar; in letzterem (nach dem Stowe-Missale) ist neben Petrus und Paulus der hl. Andreas noch nicht genannt, und vermuthet daher Grisar (a. a. O. 1885. S. 582), den Namen des hl. Andreas habe erst Gregor der Große aufgenommen, weil er eine besondere Verehrung hatte gegen diesen Apostel, zu dessen Ehren er auf dem Mons Cölius ein Benediktinerkloster erbaute, in welchem er selber längere Zeit als Mönch lebte. Wie aus mittelalterlichen Sacramentarien und Schriftstellern zu ersehen ist, durften nach dem Apostel Andreas früherhin auch noch andere Heilige in beliebiger Anzahl genannt werden; der 4. römische Ordo bemerkt: hic (post „Andreae") sacerdos nominatim quales voluerit sanctos vel quantos commemorat; ähnlich äußert sich der Mikrologus (c. 13 und 23). Dadurch, daß der Embolismus still gesprochen wird (Ordo IV.), soll er vielleicht gleich dem Canon als specifisch mittlerisches Gebet des Celebrans charakterisirt werden (Bd. I. S. 427 f.); am Charfreitag, an welchem die Kirche den historischen Vollzug des Kreuzesopfers feiert, findet dessen mystischer Vollzug nicht statt, wird nicht consecrirt, sohin der eigentliche mittlerische Act nicht vollzogen, weshalb auch der ganze Canon fehlt und der Embolismus laut gesprochen wird, vielleicht auch zur Erinnerung daran, daß der Heiland am Kreuze laut für seine Feinde und für die ganze Menschheit gebetet hat [2]. Der im Embolismus erflehte Friede stammt vom Kreuze (Kol. 1, 20), durch das über dem Altare mystisch er-

---

[1] Im spätern Mittelalter begnügte man in Zeiten großer Bedrängnisse sich mit diesem officiellen Embolismus vielfach nicht, sondern schaltete unmittelbar nach dem Paternoster oder erst nach dem Friedenskuß einen oder auch mehrere Psalmen mit Collecten ein, welche der Celebrans am Altare knieend zu sprechen hatte, worauf dann erst die Messe fortgesetzt wurde; vgl. Georgi l. c. tom. III. p. 110 sqq.

[2] Nach mittelalterlicher Deutung geschähe das gewöhnliche Stillbeten des Embolismus zur Erinnerung an die Grabesruhe des Herrn, das Lautbeten am Charfreitag aber sollte daran erinnern, daß der Herr, nachdem er am Kreuze verschieden war, seiner Seele nach in die Unterwelt sich begab und dort predigte (I Petr. 3, 19).

neute Kreuzesopfer, weshalb es ganz passend ist, daß der Celebrans gerade bei den Worten da propitius pacem sich bekreuzt und zwar mit dem Opferteller (Patene), eine Selbstbekreuzung, die nicht bloß significativ, sondern sicherlich auch gnadenvermittelnd ist; daß der Celebrans danach die Patene küßt, hat seinen Grund in deren Heiligkeit und hoher Bestimmung (Bd. I. S. 842); wird ja unmittelbar nach diesem Kuß der Opferleib des Herrn auf sie gelegt, auf welchen die Liebe des Celebrans diesen ehrfurchtsvollen Kuß mitbeziehen wird. Mystisch deutend erblickten die Mittelalterlichen in diesem Kuß vielfach ein Nachbild des Kusses, welchen die Frauen auf die Füße des Auferstandenen drückten, als ihnen dieser erschienen war (Matth. 28, 9). Uebrigens hat die mystische Deutung vom Schluß des Canon an, mit welchem die Beziehungen auf das Leiden und Sterben Christi aufhören, keine feste Basis mehr; einig ist sie im ganzen darin, daß die Riten vom Paternoster an bis zur commixtio auf Vorgänge vom Begräbniß des Herrn bis zur Auferstehung sich beziehen, welche (als unio animae et corporis) in der Vermischung der Hostienpartikel mit dem heiligen Blut angedeutet sei (vgl. unten S. 272).

§ 36.

Brechungs- und Mischungsritus; Segenertheilung.

1. Bei der ersten eucharistischen Feier im Speisesaal zu Jerusalem fand die Brodbrechung vor dem Aussprechen der Consecrationsworte, sohin vor der Verwandlung des Brodes in Christi heiligsten Opferleib statt (vgl. S. 222); daß aber in den Tagen der Apostel erst das consecrirte Brod gebrochen wurde, das dürfte sich schon daraus ergeben, daß der hl. Paulus sagt: „Und das Brod, welches wir (in gottesdienstlicher Versammlung) brechen (um es zu genießen), ist es nicht Theilnahme am Leibe Christi?“ (I Kor. 10, 16), und das kann sodann mit Sicherheit daraus erschlossen werden, daß in der Apostelgeschichte (2, 42; vgl. 2, 46; 20, 7) die gottesdienstliche Feier der Eucharistie kurzweg als „Brodbrechen“ (κλάσις τοῦ ἄρτου) bezeichnet wird. Diese Bezeichnung setzt voraus, daß im Gottesdienst der ersten Christen die Brodbrechung als sehr bedeutsam galt[1], und das konnte doch wohl nur der Fall sein, wenn erst das Consecrirte gebrochen wurde und zwar zu dem doppelten Zwecke, um erstlich das consecrirte Brod als den am Kreuze gewaltsam gebrochenen Opferleib des Herrn (σῶμα ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον; I Kor. 11, 24) und dadurch die eucharistische Feier als Opferfeier zu charakterisiren, sodann um nach der Brechung den einzelnen den Leib des Herrn zum Genuß reichen und so die eucharistische Feier thatsächlich zum Opfermahl machen zu können. Wie die Consecration in Form der mystischen Trennung des Blutes vom Leibe (Bd. I. S. 211), so deutet die Brechung der Hostie auf Identität des eucharistischen mit dem Kreuzesopfer hin, bei welchem das Blut sinnenfällig vom heiligsten Leibe getrennt und dieser durch die schauerliche Annagelung ans Kreuz in gewissem Sinn gebrochen wurde, obgleich man die Gebeine nicht zerschlug (Joh. 19, 33).

---

[1] Noch jetzt ermahnt der Bischof am Schluß der Priesterweihe die Ordinirten: moneo vos, ut diligenter totius Missae ordinem atque hostiae consecrationem *ac fractionem* et communionem ab aliis jam doctis sacerdotibus discatis, prius quam ad celebrandam Missam accedatis.

2. In sämmtlichen auf uns gekommenen Liturgien hat die Brodbrechung ihren Platz selbstverständlich erst nach der Consecration und zwar in manchen derselben schon vor dem Paternoster, in den mehreren erst nach demselben. Der Brechungsritus war und ist noch jetzt nicht überall der gleiche; mehrere Liturgien hatten auch ein eigenes Gebet resp. einen eigenen Gesang zur fractio panis. In unserer römischen Liturgie findet die Brechung der Hostie schon seit dem frühen Mittelalter (Microlog. 17) während der Schlußformel (Per eundem etc.) des Gebetes um Befreiung von allen Uebeln und um den Frieden statt und zwar über dem Kelche; es ist dadurch augenfällig ausgedrückt, daß wir all das, um was schon im Paternoster und sofort in dem es abschließenden Embolismus gefleht wurde, durch Christus als unser Opfer zu erlangen hoffen, durch Christum, der seinen heiligsten Leib am Kreuze brechen ließ, der am Kreuze sein Blut vergoß und jene Brechung und jenes Blutvergießen geheimnißvoll über dem Altare in der Doppelconsecration, in der mystischen Trennung des Blutes vom Leibe erneuert (S. 218). — Die heilige Hostie wird in der römischen Kirche nachweislich seit dem 9. Jahrhundert (vgl. Amalarius) in drei Theile gebrochen, um anzudeuten, die Kirche, der mystische Leib Christi, welcher mit dem sacramentalen[1] real zusammenhängt (Ephes. 5, 29), sozusagen aus ihm herausgewachsen ist, sei ein corpus *triforme*[2], als triumphirende, streitende und leidende Kirche. — Das *Per omnia* etc., die Schlußformel des Embolismus, wird laut gesprochen resp. gesungen, desgleichen das Amen, welches das Volk (der Ministrant) hinzufügt und welches, da ja der Embolismus nur eine Erweiterung der letzten Bitte des Vaterunsers ist, auch als Schluß-Amen des Volkes zum Paternoster gelten kann, welches nach der letzten Bitte nur der Celebrans im stillen mit Amen beantwortet hat.

a) In der Papstliturgie, wie die ältesten römischen Ordines (I. II. III.) sie uns beschreiben, wurde am Schluß des Embolismus, bei den Worten: Pax Domini

[1] Cyrill von Jerusalem sagt den Neugetauften: „In der Gestalt des Brodes wird dir der Leib gegeben, und in der Gestalt des Weines das Blut, damit du, indem du den Leib und das Blut Christi empfängst, Ein Leib (σύσσωμος) und Ein Blut (σύναιμος Χριστοῦ) mit ihm werdest; denn so werden wir auch Christusträger, indem sein Leib und sein Blut in unsere Glieder sich vertheilt; so werden wir nach dem hl. Petrus (II Petr. 1, 4) der göttlichen Natur theilhaftig."

[2] Diese Deutungen haben unter den verschiedenen anderen immerhin noch am meisten für sich. Früherhin wurde der erste Theil der Hostie rechts an derselben abgebrochen, um anzudeuten, das Opferblut im Kelche, welcher rechts neben der Hostie, nicht hinter ihr stand (Bd. I. S. 778), sei aus der rechten Seitenwunde geflossen; diese Partikel, welche in den Kelch gesenkt wurde, deutete man auf die himmlische Kirche; dann wurde der größere Theil der Hostie in zwei Theile gebrochen; den einen, welchen der Celebrans genoß, deutete man auf die streitende Kirche, den andern, welcher für die Communion Kranker und Sterbender aufbewahrt wurde, auf die leidende Kirche (Microlog. 17); beim hl. Thomas von Aquin (Summ. theol. III. q. 83. art. 5) stehen folgende diesbezügliche Verse:

Hostia dividitur in partes; *tincta* beatos
Plene, *sicca* notat vivos, *servata* sepultos.

In der Papstmesse wird noch jetzt der zweite, größere Theil der Hostie für die Communion des Diakon und Subdiakon, bei der Bischofsweihe für die Communion des neugeweihten Bischofs verwendet.

sit semper vobiscum, eine bei der vorigen Messe consecrirte Partikel, welche zum Zeichen des innern Zusammenhanges der frühern mit der gegenwärtigen Opferfeier vor dem Papst her an den Altar getragen worden war (S. 58)[1], vom Papst unter dreimaliger Kreuzeszeichnung in den Kelch gesenkt[2]; hierauf wurde vom Altare her der Friedenskuß an Clerus und Volk ertheilt; dann erst folgte die Brechung der in gegenwärtiger Opferfeier consecrirten Hostien; die Hostie für die Communion des Celebrans und der von ihm zu communicirenden Bischöfe wurden unter dem Gesang des Agnus Dei von Diakonen über der Opferpatene, die Hostien für die Communion des Volkes wurden zu gleicher Zeit durch Priester gebrochen und zwar, damit keine Fragmente zur Erde fielen (Ordo II. 11), über linnenen Säckchen (sacculi), welche von Akolythen gehalten wurden. Erst wenn der Papst die für ihn bestimmte particula consecrata genossen hatte, senkte er auch eine in der gegenwärtigen Opferfeier consecrirte Partikel mit den Worten: Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam, in das heilige Blut, von dem er sofort mittelst eines Röhrchens (Bd. I. S. 842) genoß, worauf dann die Austheilung der Communion unter beiden Gestalten an die übrigen folgte. Wie bei der Papstliturgie, so wurde es bezüglich der Brechung und Mischung ohne Zweifel auch in den übrigen Kirchen Roms gehalten, in welche der Papst an Sonn- und Festtagen zum Zeichen der Gemeinschaft das sogen. *fermentum*[3], d. i. eine von ihm consecrirte Partikel, sendete, welche schon beim Pax Domini, dagegen die Partikel von der gegenwärtigen Opferfeier erst unmittelbar vor der Communion in den Kelch gelegt wurde.

Seit dem 9. Jahrhundert ist es überall, wo man römischen Ritus hatte, nach und nach üblich geworden, die heilige Hostie während der Schlußworte (Per eundem etc.) des Embolismus und zwar anfänglich noch über der Patene (Mikrolog.), später (Durand) gewöhnlich über dem Kelche zu brechen, sodann unmittelbar nach dem Pax Domini die Vermischung vorzunehmen, hernach das Agnus Dei und dann erst den Friedenskuß anzureihen, wie noch jetzt geschieht. Bei der Papstliturgie aber fand, wiewohl das fermentum längst in Wegfall gekommen, die Vermischung bis ins 15. Jahrhundert herab nicht beim Pax Domini, sondern erst bei der Communion des Papstes statt, der von der halben Hostie einen Theil

---

[1] Ut sacrificii unitas et perpetuitas hoc ritu inculcaretur (Mabillon).

[2] Nach dem Pax Domini wurden dem Volke die einfallenden Fasttage, Festtage, Scrutinien u. s. w. verkündigt, wohl aus dem Grunde, weil jetzt diejenigen, welche nicht communiciren wollten, sich entfernen durften (cf. Sacramentar. Gregor. edit. Muratori).

[3] Schon Papst Melchiades († 314) soll verordnet haben, daß vom Bischof consecrirte Partikeln (oblationes consecratae) unter dem Namen *fermentum* an die einzelnen Kirchen gesendet werden. Aus einem Briefe Innocenz' I. († 417) an Decentius von Gubbio erfahren wir, daß der Papst an den Sonntagen (und wohl auch an den Festtagen) in jede einzelne Kirche innerhalb Roms (nicht auch in die Cömeterialkirchen außerhalb der Stadt) eine von ihm consecrirte, als fermentum bezeichnete Partikel sendete, damit die betreffenden Priester an diesen Tagen, wo sie in ihren Kirchen celebriren mußten und daher nicht, wie an anderen Tagen, mit dem Papst concelebriren konnten, sich nicht von der Gemeinschaft des Papstes getrennt wähnten. Diese zugesendete consecrirte Partikel, welche bei der commixtio in den Kelch gelegt und dann sumirt wurde, war also Zeichen der Gemeinschaft mit dem Papst und resp. dem es zusendenden Bischof und hieß fermentum, „quia ecclesias, ad quas mittebatur, sicut fermentum massam, cui commiscetur, cum episcopo suo in uno Christi corpore copulabat atque uniebat“ (cf. Berlendis, De oblationibus p. 37). Am Samstag vor Palmsonntag sendete der Papst das fermentum auch an benachbarte Bischöfe für das nächste Osterfest; über die Zusendung der Eucharistie seitens der Päpste an auswärtige Bischöfe vgl. Irenäus bei Euseb. K.-G. V. 27 (24), auch Laodicen. can. 14.

herabbiß, den andern sofort in den Kelch legte und von der andern Hälfte der Hostie den Diakon und Subdiakon communicirte (vgl. Ordo XIV. n. 71 mit Ordo XV. lib. II. c. 14).

b) In der altgallikanischen Liturgie ging die Brodbrechung dem Vaterunser voraus, stand also dem Opfer näher als dem Opfermahl, wohl aus dem Grunde, weil die fractio besonders deutlich auf den Opfercharakter der Eucharistie hinwies; nach der Brechung wurden die einzelnen Partikeln in figura crucis gruppirt. Wie in der mozarabischen Liturgie[1], wo die *fractio* vor dem Paternoster, die Vermischung aber erst nach demselben stattfindet, die neun particulae gruppirt werden, ist schon früher (S. 45) erwähnt worden. Auch in der ambrosianischen Liturgie hat die Brodbrechung, und zwar mit einer eigenen kurzen Fractionsformel, ihren Platz vor dem Paternoster, desgleichen (im Unterschied von der mozarabischen) die Vermischung.

3. Im Libera nos quaesumus wurde, wie oben erwähnt, unter Anrufung der Gottesmutter, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Andreas und aller Heiligen, um Frieden gefleht. Mit dieser Bitte hängt unzweifelhaft das *Pax Domini sit semper vobiscum* zusammen, welches schon im Gelasianum und Gregorianum unmittelbar auf die Schlußformel des Libera nos quaesumus folgt und in welchem vom Celebrans der erbetene Friede den Gläubigen mittlerisch angewünscht wird, der Friede, welchen der Heiland (Pax *Domini*) am Kreuze errungen und den er selbst nach seiner Auferstehung wiederholt den versammelten Jüngern wirksam angewünscht hat. Seit wann beim Pax Domini etc. die dreimalige Kreuzeszeichnung mit einer consecrirten Partikel über dem Kelch und hierauf die Vermischung der heiligen Gestalten im Kelche stattfindet, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ermitteln. Durch die Kreuzeszeichnung mit der consecrirten Partikel über dem Kelche soll (wie schon durch die Bekreuzung mit der Patene geschah) nochmal angedeutet werden, daß der angewünschte Friede eine Frucht des Kreuzesopfers sei; dreimal (Ordo I. 13) findet die Kreuzeszeichnung wohl aus dem Grund statt, weil dieser Friede vom Kreuze nicht ausschließlich Werk des Sohnes ist, sondern auch des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab, und des Heiligen Geistes, „per quem Christus semetipsum (in cruce) obtulit immaculatum Deo“ (Hebr. 9, 14). Daß diese Kreuzeszeichnung nicht bloß symbolisch bedeutsam, sondern auch wirksam sei, Frieden Christi, Frieden stiftende Gnade Christi zu vermitteln, ist um so gewisser, als sie mit dem Allerheiligsten in der Hand vollzogen wird; sie kann füglich zugleich als Segenertheilung und als Surrogat jener speciellen Segenertheilung betrachtet werden, von welcher unter n. 4 die Rede sein wird.

Seit der Auferstehung des Herrn, an welche die nach dem Pax Domini vollzogene Vermischung der heiligen Gestalten erinnern soll, dauert das einfür allemal am Kreuz vollbrachte Opfer droben im Himmel und hienieden auf unseren Altären in forma gloriae, d. h. in der Art fort, daß ein äußeres Trennen des Blutes vom Leibe, die ja in der Auferstehung auf immer ver-

[1] Sie hat an mehreren Tagen eine eigene antiphona ad fractionem, welche öfters also lautet: Tu Domine da escam nobis in tempore opportuno; aperi manum tuam et imple omnem animam benedictione; hier kommt die Beziehung des Brodbrechens zur nachfolgenden Communion deutlich zum Ausdruck.

einigt und glorificirt wurden, nicht mehr stattfinden kann; die in der Doppelconsecration vollzogene Trennung des Opferleibes und Opferblutes als eine bloß mystische in dem früher (S. 218) erörterten Sinn zu kennzeichnen, ist jedenfalls ein Hauptzweck der commixtio, die aber auch für den Zweck der Communion geschieht, bei uns jetzt freilich nur noch für die Communion des Celebrans, während bei den Griechen bis zur Stunde den Laien der Leib des Herrn vermischt mit seinem heiligsten Blute aus dem Kelche in einem Löffelchen gereicht wird (S. 51); da erscheint die Vermischung augenfällig als nächste Zubereitung für die Laiencommunion, und begriffe man es unschwer, wenn bei der Vermischung gebetet würde, sie möge allen, die vom Gemischten, d. i. die heilige Communion genießen, zum ewigen Leben gereichen. Vielleicht kommt das Gebet, welches in unserer römischen Liturgie bei der Vermischung gesprochen wird, aus einer Zeit und aus einer Gegend, wo nicht bloß der Priester, sondern auch die Laien den Leib und das Blut des Herrn gemischt aus dem Kelche empfingen und wo man daher bei der Vermischung beten konnte: Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus *nobis* in vitam aeternam; daß auch im Abendland da und dort im frühern Mittelalter die Laien den Leib des Herrn ins Blut getaucht empfingen, unterliegt keinem Zweifel (vgl. Belege bei *Goar,* Euchology. p. 130; *Berlendis* l. c. p. 135). Jedenfalls ist *consecratio* in der Mischungsformel nicht im Sinne von Wandlung, sondern dürfte im Sinne von *consacratio,* Zusammenheiligung, d. i. Vermischung, welche eine gegenseitige Weihe der Gestalten von Brod und Wein bewirkt, zu nehmen sein.

a) Weder das ursprüngliche Gelasianum noch das Gregorianum thun der Vermischung Erwähnung, obwohl sie schon das Pax Domini sit semper vobiscum am Schluß des Embolismus anführen; übrigens kann die commixtio gleichwohl schon längst üblich gewesen sein und war deren Ritus zu des Amalarius Zeit (De off. III. 31) und noch viel später in verschiedenen Kirchen verschieden. Nach der mystischen Meßauslegung sah man in der commixtio durchs ganze Mittelalter herab ein Abbild der Auferstehung des Herrn; ganz kurz erklärt Innocenz III.: Commixtio panis et vini designat unionem carnis et animae, quae in resurrectione Christi denuo sunt unitae; das Abdecken des Kelches vor der Vermischung wurde auf das Wegwälzen des Steines vom Eingang des Grabes Christi gedeutet.

b) Abweichend von der Vermischungsformel des 1. römischen Ordo, welche wir noch jetzt im römischen Missale haben, lautete dieselbe anderwärts: haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat mihi et omnibus sumentibus salus mentis et corporis et ad aeternam vitam capessendam praeparatio salutaris [1]; oder: Commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi nobis edentibus et sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum (Ambrosian.); oder noch kürzer: Sanguinis commixtio cum sancto corpore Domini nostri Jesu Christi prosit omnibus in vitam aeternam, enthielt also das auffallende *consecratio,* welches verschiedene Erklärungen gefunden hat, neben commixtio nicht. Eine Kirche, einen Kelch, eine

---

[1] Dieser Formel bedienen sich noch jetzt die Dominikaner, welche die commixtio erst nach dem Agnus Dei, unmittelbar vor der Oration Domine Jesu Christe, fili Dei vivi, vornehmen.

Patene u. dgl. consecriren ist so viel, als sie liturgisch herrichten, geeignet machen für ihren Gebrauch, und insofern erscheint consecrare als gleichbedeutend mit initiari, und kann *consecratio* im Sinne von *initiatio* genommen werden; die Vermischung des Leibes und Blutes Christi im Kelch ist Herrichtung für die Communion und insofern initiatio oder consecratio im angegebenen Sinne, wonach die Bitte also dahin ginge, es möge gegenwärtiger Act der Vermischung und Herrichtung (für die Communion) allen, welche vom Vermischten genießen, zum ewigen Leben gereichen. Daß der absolut heilige Leib und das absolut heilige Blut des Herrn durch die Mischung nicht geheiligt werden können, ist klar; aber an eine Heiligung der Gestalten des Brodes und Weines denken neuere Erklärer (Gihr, Grisar), an eine Weihung, welche dieselben durch die gegenseitige Verbindung in der commixtio erfahren sollen; wohl sind auch die Gestalten, weil durch die Substanz des heiligsten Fleisches und Blutes Christi getragen, schon vor der Mischung heilig; aber dadurch, daß sie vermischt werden, theilen sie nach dieser Ansicht sich gegenseitig von ihrer Heiligkeit mit, so daß jede einen Zuwachs an Heiligkeit empfängt, eine „Zusammenheiligung" (consecrare = simul sacrare), also eine wirkliche Heiligung, eine wirkliche consecratio, freilich nicht im Sinne der Wandlung, stattfindet.

4. Bis herab auf das Missale Pius' V. ertheilten vielfach auch da, wo man römischen Ritus hatte, wie z. B. in Deutschland, die Bischöfe an Festtagen beim Hochamt unmittelbar vor dem *Pax Domini* und der Vermischung feierlich den Pontificalsegen unter Anwendung ausgedehnter (vier- bis achtgliedriger) Segnungsformulare, die nach Festen verschieden waren (Bd. I. S. 656). Der altgallikanische und mozarabische Ritus haben gleichfalls Segensertheilung zwischen Paternoster und Communion, und daß auch in der altafrikanischen Liturgie auf das Vaterunser regelmäßig eine benedictio populi folgte, erhellt ganz klar aus Augustin (vgl. den Nachweis von Probst im „Katholik" 1881, I. S. 576 ff.); in Rom aber scheint eine Segnung des Volkes an dieser Stelle niemals üblich gewesen zu sein.

a) Der Eichstätter Bischof, Wilhelm von Reichenau, ließ sich im Jahre 1466 ein prachtvolles handschriftliches Missale ausschließlich für die herkömmlichen Pontificalämter anfertigen. Im Canon desselben steht nach dem Per omnia saecula saeculorum, welches dem Pax Domini sit semper vobiscum vorausgeht: hic datur *benedictio* in *missa solemni Pontificis*. In den einzelnen Meßformularien sodann, welche die zugehörigen Segnungsgebete enthalten, steht folgende ausführlichere Vorschrift: Quo (sc. Per omnia etc.) per Pontificem cantato chorus respondet Amen; postea diaconus vertat se ad populum alta voce cantando: *humiliate capita vestra ad benedictionem;* chorus respondet: *Deo gratias.* Deinde Pontifex *versa facie ab altari ad populum legit solemniter benedictionem;* und nun folgt der Wortlaut des betreffenden Segnungsgebetes, welches z. B. am Fest des heiligen Willibald, welcher Diöcesanpatron von Eichstätt ist, also lautete: Omnipotens Deus det vobis copiam suae benedictionis, qui beatum Willibaldum sibi ascivit virtute benedictionis. *Chorus respondet Amen.* Et qui illum fecit coruscare miraculis, vos exornet bonorum operum incrementis. *Chorus respondet Amen.* Quo ejus exemplis eruditi et intercessione muniti, cujus diem depositionis celebramus, illi possitis in coelesti benedictione adjungi cum beatis. *Chorus respondet Amen.* Quod ipse praestare dignetur, cujus regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. *Chorus respondet Amen.* Dann folgt die weitere Rubrik: Et Pontifex *versa facie ad altare* tenens in sinistra baculum pastoralem et in dextera digitos conjunctos disjungat (vgl. Bd. I. S. 635) ad signa (viermalige Kreuzeszeichnung nach den vier Himmelsgegenden)

faciendum et dicat: Et bene†dictio Dei omnipotentis Pa†tris et Fi†lii et Spiri†tus Sancti descendat super vos et maneat semper. *Chorus respondet Amen.* Et deinde mitra et baculo depositis ac accepta divisionis particula de patena cantet: Et pax † ejus sit † semper vo†biscum. *Chorus respondet: Et cum spiritu tuo,* ac inchoante Agnus Dei Pontifex vero *immittit particulam* in calicem, dicens: fiat haec commixtio etc. In solch feierlicher Weise, unter Anwendung eigener Segnungsgebete, wurde der bischöfliche Segen in Eichstätt ertheilt am Weihnachtsfest (in summa Missa), an der Octav von Weihnachten, an Epiphanie, an Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Osterfest, Himmelfahrts- und Pfingstfest, Frohnleichnamsfest, Willibaldsfest, Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt, Kirchweihe, Allerheiligen und Mariä Empfängniß. Daß die Ertheilung des Pontificalsegens vor der commixtio, wiewohl in Rom nicht gebräuchlich, doch durchs Abendland hin weit verbreitet war, ersieht man aus Durand, Sicard und zahlreichen handschriftlichen Missalien (vgl. Georgi l. c. tom. III. p. 329 sqq.). Offenbar sollte durch diesen Segen mit vorausgehendem mehrgliedrigen Segnungsgebet den Gläubigen aus dem Schatze des noch auf dem Altare gegenwärtigen Opfers eine specielle Festgnade zugewendet werden; am Schluß der Messe wurde dann der feierliche Pontificalsegen selbstverständlich nicht mehr ertheilt.

b) Für die altgallikanische Liturgie ist Segensertheilung nach dem Paternoster und vor der Communion nicht bloß durch das Missale gothicum, welches mehrere bischöfliche[1] Segnungsgebete enthält, sondern ausdrücklich durch Germanus von Paris (epist. I.) und durch Cäsarius von Arles verbürgt; ersterer bezeichnet als Zweck des Segens vor der Communion, „damit das Mysterium alles Segens (die Eucharistie) in ein gesegnetes Gefäß eingehe"; letzterer betont, daß die Messe als Opferhandlung erst mit der Benediction schließe, und daß daher auch diejenigen, welche nicht communiciren wollen, bis nach empfangenem Segen in der Kirche zu bleiben haben; dann konnten sie licite sich entfernen auf den Ruf des Diakon und resp. eines Exorcisten (vgl. das Weiheformular der Exorcisten): Si quis non communicat, det locum (Greg. Dialog. II. 23). Das mozarabische Missale, nach dessen Vorschrift die Segnung unmittelbar nach der commixtio[2] stattfindet, enthält für jede Messe ein eigenes, nicht selten sehr umfängliches Segnungsformular, welches für Bischöfe und Priester das gleiche ist und auch in der Privatmesse zur Anwendung kommt.

§ 37.

Nächste Vorbereitung auf die Communion.

(Agnus Dei, Friedensgebet und Friedenskuß, letzte Vorbereitungsgebete.)

1. Die Brechung der heiligen Hostie drückt, wie im vorigen Paragraph gezeigt wurde, symbolisch aus, daß der Heiland seinen heiligsten Leib am Kreuze opferwillig habe gewaltsam brechen, d. i. zu Tode martern lassen, und daß er den am Kreuze vollzogenen Brechungs-, d. i. Opferact, über dem Altare geheimnißvoll erneuere, anders ausgedrückt, daß er bei der eucharistischen Opferfeier als das vom Propheten Isaias (53, 7) vorausverkündete göttliche Schlachtlamm (Knecht Gottes) gegenwärtig sei[3], als welches er am Kreuze

[1] Die sich stets gleich bleibende Segnungsformel für die Priester lautete: Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum.

[2] Das vierte Concil von Toledo (633) hat (can. 18) verordnet, daß die Segnung des Volkes nach der Vermischung und hierauf erst die Communion stattfinde.

[3] In der Liturgie des hl. Chrysostomus wird in das Opferbrod schon bei der Proskomidie (vgl. S. 47) viermal mit einem lanzenähnlichen Instrument gestochen und

sich erwies, indem er seinen Leib durch die schauerlichsten Mißhandlungen willig und ohne Widerrede im Tode brechen ließ, um die Sünden der Welt, die er als der Unschuldige auf sich genommen, durch Sühne hinwegzunehmen, und als welches ihn bei der heiligen Messe speciell die Brechung der heiligen Hostie significirt.

Im Hinblick auf die gebrochene Hostie (inclinato capite versus Sacramentum) fleht nun der Celebrans (und resp. der Chor) im Agnus Dei u. s. w. in reumüthiger Stimmung (daher unter Brustklopfen) zu dem vor ihm liegenden gottmenschlichen Schlacht- oder Opferlamm (Offenb. 5, 6), welches die Sünden der Welt am Kreuze hinwegnahm und auch durch den Sühnopferact über dem Altare sie hinwegnimmt (S. 14), nochmal um all das, um was schon im Embolismus gebetet wurde, nämlich um Erbarmen (miserere nobis) durch Befreiung von Sünden, Sündenstrafen und Uebeln aller Art und um Frieden im vollsten Sinn des Wortes (dona nobis pacem). Erbarmen (Nachlaß der Sünden) und Frieden (mit Gott verbindende Gnade) als Früchte des in der Consecration vollzogenen Opferactes möchten Celebrans und Gläubige ganz speciell schon jetzt vor dem Genuß des Opfermahles behufs möglichst würdigen Empfanges desselben, und möchten sie dann in reichstem Maße durch den Genuß des Opfermahles selber erlangen. In den Requiemsmessen sollen Erbarmen und Friede als Früchte des Meßopfers in erster Reihe den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden, weshalb der Celebrans nicht an seine eigene Brust klopft; dieses Erbarmen und dieser Friede erweisen sich für die armen Seelen als Ruhe von den Fegfeuerqualen und als Ruhen in Gott im Himmel; durch die einstige Verklärung ihrer Leiber wird ihnen dann die Ruhe im Vollmaße, wird ihnen die ewige Ruhe zu theil; darum wird in den Requiemsmessen statt Miserere nobis gebetet: dona eis *requiem*, und dona eis *requiem sempiternam* statt dona nobis pacem.

a) Daß Johannes der Täufer den göttlichen Heiland als das Lamm bezeichnete, welches die Sünden auf sich nimmt (αἴρει), um sie wegzunehmen (tollit), geschah ohne Zweifel im Hinblick auf Is. 53, 7. An dieser Stelle vergleicht Isaias den in prophetischem Gesichte von ihm geschauten Knecht Gottes, d. i. den nach Gottes Willen stellvertretenden leidenden Messias passend mit einem Lamme, dem Symbol der Unschuld und Reinheit, der Güte und Sanftmuth (Luc. 10, 3), weil der leidende Messias selbst völlig unschuldig, absolut heilig war (Hebr. 7, 26; I Joh. 3, 4—5; I Petr. 1, 19; ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος) und nur für die Sünden anderer litt; sodann, weil er ohne Widerstreben, willig und gehorsam gegen den Vater (Matth. 26, 39) in den qualvollen Opfertod ging; ferner, weil er all die Opferleiden ohne Widerrede, in größter Sanftmuth und mit Stillschweigen erduldete (Matth. 26, 63; 27, 14). Dazu kommt noch, daß der Heiland gerade an dem Tage und um die Stunde sein Blut am Kreuze vergießen mußte, wo im Tempel zu Jerusalem die Opferlämmer geschlachtet wurden, damit so auch

---

dabei gesagt: Zum Gedächtniß unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi; er wurde wie ein Lamm zum Schlachten geführt, und wie ein unschuldiges Lamm vor seinem Scheerer verstummt, so that er seinen Mund nicht auf u. s. w. Vor der Communion sodann wird das consecrirte Opferbrod in vier Stücke gebrochen und dabei gebetet: Das Lamm Gottes wird gebrochen und vertheilt; das gebrochene und ungetheilte, gegessene und niemals verzehrte, das heiligende diejenigen, die daran theilnehmen.

der Typus des alttestamentlichen Osterlammes seine Erfüllung erhalte (I Kor. 5, 7). Dadurch, daß Christus zum Schlachtlamm geworden ist, durch Blutvergießen sich opferte, hat er nicht nur die Sünden der Welt hinweggenommen, sondern ist er auch zum König der Glorie geworden, weshalb in der geheimen Offenbarung der verherrlichte Gottmensch sehr häufig kurzweg als das Lamm auf dem Throne oder auch als das geschlachtete Lamm (5, 6. 12) auf dem Throne bezeichnet wird, dem alle Ehre von denen gebührt, so ihre Gewänder weiß gewaschen haben in seinem Blute[1]. — Während der auf Grund seines Opfertodes erhöhte Gottmensch in der Apokalypse nur als Lamm bezeichnet wird, nennt ihn der Täufer Lamm Gottes, wie ja auch bei Isaias der leidende Messias das Prädicat Knecht Gottes führt. Aus mehrfachem Grunde nennen wir den geopferten Heiland Lamm Gottes; einmal, weil ihn der Vater in den Tod hingab, als Schlachtlamm ihn uns schenkte (Joh. 3, 16), er somit das von Gott uns gegebene Opferlamm ist; sodann, weil der Heiland sich namens der Menschheit ganz an Gott hingab, unsere Opfergabe an Gott, in seiner heiligsten Menschheit ganz und gar Gottes Eigenthum (Knecht Gottes) geworden ist; endlich, weil er selber Gott, im vollsten Sinne göttliches Lamm ist; denn als vollwerthige und darum sühnende Opfergabe konnte Christus von Gott nur angenommen und als unser Mittler zur Rechten Gottes erhöht werden (Hebr. 8, 1—2; Offenb. 22, 1), weil er selber persönlicher Gott, weil er der von Gott uns geschenkte filius Dei unigenitus ist. — Welche Fülle erhebender Offenbarungswahrheit liegt doch in den zwei Worten Agnus Dei beschlossen. Möchten wir sie nur auch immer ex abundantia cordis als Anrede an das auf dem Altare liegende Opferlamm richten! Beim ersten Agnus Dei redet man das Lamm Gottes über dem Altare füglich zunächst als persönlichen Sohn Gottes an, beim zweiten als von Gott uns geschenkte Opfergabe, beim dritten als unsere Opfergabe an Gott; zahlreiche andere diesbezügliche Deutungen finden sich bei den Mittelalterlichen.

b) Schon die ältesten Handschriften (excepto Cod. Othoboniano) des Sacramentarium Gregorianum verzeichnen nach dem Pax Domini etc. das Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; Papst Sergius († 701) hat es daher nicht neu in die römische Liturgie eingeführt, sondern etwa nur angeordnet, daß es nicht bloß vom Chor, sondern vom Chor (Clerus) und vom Volk (lib. pontif. c. 14) tempore confractionis corporis Domini gesungen werde; übrigens sang es, nach den römischen Ordines und alten Meßerklärungen zu urtheilen, auch in der Zeit nach Sergius zu Rom nur der Chor (schola), der eben als Repräsentant des Volkes betrachtet wurde, das übrigens da und dort beim Agnus Dei mitgesungen zu haben scheint. Brechen des Brodes ist Herrichten für die Communion, und da man früher das Agnus Dei während der Brodbrechung sang, so ist dasselbe zunächst als Bitte um würdige Communion zu deuten; so schreibt Walafried Strabo: Agnus Dei in confractione corporis Domini a *clero et populo* cantari Sergius constituit, ut dum praeparatur ad dispensandum corpus Dominicum, *rogent accepturi*, quatenus ille, qui pro eis oblatus est innocens, *faciat eos salubriter pignora salutis aeternae accipere* (De reb. eccl. c. 22). Wie anderes,

[1] In alter Zeit bezeichnete man die Neugetauften gerne als *agnelli*, was sie in der Taufe durch Christi Blut geworden, und es ist gewiß nicht Zufall, daß noch jetzt die sogenannten Agnus Dei (Täfelchen aus Wachs der Osterkerze unter Beimischung von Chrisam bereitet, mit dem Bilde des Lammes), diese geweihten Abbilder des gottmenschlichen Opferlammes, gerade an der Octav von Ostern, nämlich am Weißen Sonntag, mit welchem ehedem die Feierlichkeiten der Neugetauften beendigt wurden, ihre hohe Weihe durch den Papst (in seinem ersten und dann in jedem siebenten Regierungsjahre) nach Absingung des Agnus Dei intra Missam erhalten.

was der Chor sang (z. B. Introitus, Graduale u. s. w.), so wurde auch das Agnus Dei bis herab ins 12. Jahrhundert, wenigstens in der Missa solemnis, vom Celebrans nicht recitirt, sondern nur vom Chor und resp. vom Volk gesungen, und die particula consecrata erst in den Kelch gesenkt, wenn der Agnusdeigesang beendigt war, der übrigens mitunter auch noch während der Communionspendung fortdauerte. Wie oft man das Agnus Dei wiederholte, hing im frühern Mittelalter noch von der Dauer des Brodbrechungsactes und resp. der Communionspendung ab, und es findet sich daher für dasselbe in den älteren römischen Ordines keine bestimmte Zahl angegeben; nachweislich seit dem 12. Jahrhundert (vgl. Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor, Honorius v. Autun, Beleth) steht die Dreizahl fest. Wie jetzt nur noch zu Rom in der Lateranbasilika, so sang man früherhin überall auch zum dritten Agnus Dei das *Miserere nobis*. Das *Dona nobis pacem* nach dem dritten Agnus Dei soll nach Angabe Innocenz' III. (l. c. lib. 6. c. 4) zur Zeit großer Bedrängniß der Kirche eingeführt worden sein, war aber schon im 12. Jahrhundert in Gebrauch; nur am Gründonnerstag sang man statt desselben miserere nobis, ohne Zweifel, weil an diesem Tage auch der Friedenskuß wegfiel, welcher auch jetzt noch wegbleibt, obschon (vielleicht weniger consequent) das Dona nobis pacem und das nachfolgende Friedensgebet (Bd. I. S. 656) gesprochen werden. — Schon zu Durands Zeit (lib. 6. c. 85) fiel, wie noch jetzt, am Charsamstag das *Agnus Dei* ganz aus, nach Durand zum Zeichen, daß die Jünger, solange der Herr noch im Grabe lag, im Glauben an die Gottheit Jesu (agnus *Dei*) und an die erlösende Kraft seines Todes (qui tollis peccata mundi) gewankt haben; aber vielleicht liegt der wahre Erklärungsgrund für diesen Wegfall darin, daß am Charsamstag das Agnus Dei schon unmittelbar vor dem Hochamte als Schluß der Allerheiligenlitanei gesungen wird.

2. Unter dem Frieden, um welchen schon im Embolismus gebetet und welcher dann im Pax Domini sit semper vobiscum mittlerisch angewünscht wurde, ist zunächst jener übernatürliche (Joh. 14, 27) innere Friede zu verstehen, welchen der Heiland als Frucht des Kreuzopfers (Ephes. 2, 14) den Seinen hinterlassen hat, und der hauptsächlich Wirkung der durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen wesenhaft ausgegossenen Liebe Gottes (= gratia sanctificans) und der mit ihr unzertrennlich verbundenen Hoffnung auf das jenseitige herrliche Erbe der Kinder Gottes ist. Wer diese aus Gottes Gnade und Erbarmen (I Tim. 1, 2; Jud. 2) stammende Liebe im Herzen trägt, der ist versöhnt mit Gott, steht im Frieden mit ihm, dem Gott des Friedens (Röm. 15, 33; II Kor. 13, 11), ist Kind Gottes und empfindet, als durchwaltet von göttlichem Licht und göttlichem Leben, schon hienieden eine herzerquickende übernatürliche Freudigkeit, eine Art himmlischen Friedens; ein solcher steht auch im äußern Frieden mit allen seinen Nebenmenschen (Röm. 12, 18), und mag es während der Zeit seines Erdenwallens in seinem Innern mitunter auch recht unruhig hergehen, mögen verkehrte Begierden, Leiden und Trübsale mannigfacher Art ihm viel Kampf und Leid verursachen, in Kraft der ihm eingegossenen Gottesliebe und der festen Hoffnung auf den Himmel bewahrt er doch in Kampf und Leid gleichwohl den innern Frieden, ja er rühmt sich sogar der Trübsale, denn Trübsal wirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung aber eine Hoffnung, die nicht zu Schanden wird (Röm. 5, 3 ff.). Wären nun alle Menschen im Besitz der charitas Dei und besäßen sie infolge dessen jene Gnade und jenen innern Frieden von Gott, welchen der Apostel seinen Gläubigen so oft wünscht, dann

wäre allüberall auch der äußere Friede schon in dieser Welt vorhanden. In dem Maße nun, in welchem hienieden unter den Menschen übernatürlicher innerer Friede vorhanden ist, in dem Maße wird sich die Kirche Gottes auf Erden auch des äußern Friedens und ungestörter Einigkeit erfreuen; daher erscheint es selbstverständlich, daß im Friedensgebet, welches nach dem Agnus Dei und vor dem Friedenskuß der Celebrans verrichtet, zunächst um den innern Frieden, d. h. um die ihn begründende und erhaltende Gnade (actuelle und habituelle) gefleht wird, die als Frucht des vorausgegangenen Opferactes schon durch das osculum pacis, ganz besonders aber durch die nachfolgende (leibliche oder geistliche) Communion den Gläubigen zu theil werden soll. Dieses Friedensgebet Domine Jesu Christe, qui dixisti ist direct an Christus als den Friedensfürsten und Friedensverheißer gerichtet[1], und damit es ja nicht unerhört bleibe, bittet der Celebrans, Christus möge nicht auf die Unwürdigkeit und Armseligkeit des Bittenden, sondern auf den Glauben seiner Kirche schauen, als deren Repräsentant er bitte, und möge ihr in seinem Gnadenwillen (secundum voluntatem) Frieden (zunächst den innern im erörterten Sinn) und Eintracht schenken (pacificare et coadunare).

Im Hochamt küßt der Celebrans unmittelbar nach diesem Friedensgebet den Altar (resp. das Corporale, bei den Dominikanern die labia calicis) und gibt dem Diakon (resp. dem Presbyter assistens) den Friedenskuß (per amplexum), welcher dann in genau bestimmter Ordnung (Caerem. episcop. lib. I. c. 24) dem anwesenden Clerus, den Laien nur mittelst instrumentum pacis (Bd. I. S. 657 f.) übermittelt wird mit den Worten Pax tecum, worauf Et cum spiritu tuo geantwortet wird. Da vom Friedenskuß bei der Opferfeier, von seinem hohen Alter, seiner Bedeutung als obsignatio der vorausgegangenen Bitten (im Canon, Paternoster) und von seiner Beziehung zur nachfolgenden Communion schon im ersten Band S. 648—659 sehr eingehend die Rede war, soll hier nur in Erinnerung gebracht werden, daß der Friedenskuß keineswegs bloß eine symbolische Handlung sei, daß er keineswegs bloß ausdrücken wolle, es habe niemand von den Anwesenden etwas gegen den andern, es seien vielmehr alle in brüderlicher Liebe sich zugethan und insofern des Empfanges der Communion nicht unwürdig[2], sondern daß er auch nach Art eines Sacramentale actuelle Gnade vermittle zu dem Zweck, um die Seelen noch mehr zu reinigen und zu weihen für die nachfolgende Communion. Der Celebrans spricht das Pax tecum, welches vom Altare her durch die ganze Versammlung getragen wird (oder doch ehemals getragen wurde), nicht als Privatperson, sondern als Mittler, nomine Christi et ecclesiae; der Pax, den er durch Kuß (früher auf die heilige Hostie, oder den Kelch mit dem heiligen Blute, oder auf die Patene) vom Altare nimmt[3],

---

[1] Auch die zwei folgenden sind direct an den Sohn gerichtet, woraus man schließen kann, daß sie nicht in die altchristliche Zeit hinaufreichen (Bd. I. S. 279—280); auch ist die Schlußformel der ersten und zweiten etwas abweichend (vgl. Bd. I. S. 511).

[2] Congrue Pax datur ante communionem, quia judicium sibi manducat et bibit, quicunque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumpserit (Microlog. De eccl. observ. 18).

[3] Nach Vorschrift mancher Missalien sprach der Celebrans, bevor er den Friedenskuß ertheilte, Pax *mecum,* dann erst Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus vestris.

ist nicht sein Friede, sondern der Friede Christi, und dieser erweist sich, wo Empfänglichkeit vorhanden ist, als wirksam (Luc. 10, 5. 6)[1]. Oeffnen wir daher, wenn uns der Friedenskuß gebracht wird, durch entsprechende Intention unser Herz für die aus dem Opferschatz uns angebotene Gnade behufs würdigen und fruchtbringenden Empfanges der heiligen Communion! In den Requiemsmessen fällt der Friedenskuß nebst Friedensgebet ganz aus, einmal, weil die Ertheilung des osculum pacis etwas Freudiges und Solemnes hat, sodann, weil in den Requiemsmessen nicht in erster Reihe den anwesenden Gläubigen, sondern den armen Seelen im Fegfeuer die Gnade Christi, der Friede Christi zugewendet werden soll (vgl. oben n. 1 und Bd. I. S. 656).

Wie aus inneren Gründen ganz passend war, ist in der römischen Kirche bis ins 10. Jahrhundert der Friedenskuß unmittelbar auf das Pax Domini etc. gefolgt. Seitdem auch der Celebrans das vordem während der Brodbrechung und nur vom Chor gesungene Agnus Dei recitirt, ist dieses und außerdem das Friedensgebet Domine Jesu Christe, qui dixisti etc. zwischen das Pax Domini und den Friedenskuß eingeordnet worden. Nachweislich schon im 11. Jahrhundert wurden an verschiedenen Kirchen vor der Communion verschiedene Gebete gesprochen[2]; völlige Gleichheit wurde hierin für die Kirchen mit römischem Ritus erst durch das Missale Pius' V. hergestellt. Während beim Mikrologus (l. c. 18) die Oration Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris etc. als vor der Communion gesprochen schon erwähnt ist[3], geschieht daselbst unseres jetzigen Friedensgebetes keine Erwähnung, das übrigens in unseren liturgischen Documenten des 11. Jahrhunderts schon vorkommt.

3. Den Orationen Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris etc. und Perceptio corporis etc. begegnen wir schon in liturgischen Documenten des 11. Jahrhunderts. Früher hatten sie mitunter ihren Platz erst nach der Communion und waren dann Bitte um die volle Frucht des bereits genossenen Sacramentes; in ihrer jetzigen Stellung sind sie Bitte um würdigen und segensreichen Genuß der Opferspeise, die man zu empfangen im Begriff steht.

In der Oration *Domine Jesu Christe fili Dei vivi*[4] wird der im Sacrament gegenwärtige Heiland mit Berufung darauf, daß er als Sohn des

---

[1] Die Belege für vorstehende Behauptungen mögen Bd. I. S. 653 f. verglichen werden; dort ist auch gezeigt, daß der Celebrans nicht bloß das Pax Domini sit semper vobiscum sprach und im Grund genommen schon hierdurch den Anwesenden (mittlerisch) den Frieden gab, sondern daß in der römischen Kirche wohl auch schon seit ältester Zeit der Friedenskuß von ihm (nicht etwa vom Archidiakon oder Diakon) ausging; auch die Ceremonien des Pax sind dort erklärt.

[2] Vgl. *Georgi* l. c. tom. III. p. 142 sqq und *Maskell*, The Ancient Liturgy of the Church of England p. 168 ff.

[3] Nachdem er diese und noch eine zweite erwähnt hat, fährt er fort: Sunt et aliae *multae* orationes, quas quidam *ad pacem et communionem privatim* frequentant; sed diligentiores antiquiorum traditionum observatores nos in hujusmodi privatis orationibus brevitati studere docuerunt potiusque publicis (allgemein vorgeschriebene) precibus in officio Missae occupari voluerunt. Sicard sagt: *Orationes*, quibus utimur pacem daturi et communicaturi, non exponimus, tum quia expositione non indigent, tum quia aliae proferuntur ab aliis plures vel pauciores (lib. III. c. 8).

[4] Die Dominikaner beten nur diese Oration unmittelbar vor der Communion, sprechen auch das Domine non sum dignus nicht, sondern communiciren unmittelbar nach dieser Oration; auch in der römischen Liturgie wird am Charfreitag nur diese Oration vor der Communion gebetet.

Einen lebendigen Gottes gemäß dem gottväterlichen Willen (Joh. 3, 16; 4, 34) und unter Mitwirkung des Heiligen Geistes (Einfluß desselben auf Christi heiligste Menschheit seit der Incarnation bis zum Tod am Kreuze; Hebr. 9, 14) sein Leben in den Tod hingeopfert und dadurch der todverhafteten Menschheit (Hebr. 2, 14. 15) das verlorene übernatürliche Leben wieder erworben hat, vom Celebrans allererst angefleht, er möge ihn durch seinen auf dem Altar gegenwärtigen Opferleib und sein Opferblut von allen seinen Sünden und überhaupt von allem Uebel, von allem, was mit der Sünde als dem Tod der Seele zusammenhängt, befreien. Hier kann man fragen, ob diese Wirkung noch als Frucht des vorausgegangenen Opferactes und das Eintreten derselben noch vor der Communion und behufs möglichster Vorbereitung auf dieselbe erwartet werde, oder ob die Bitte dahin gehe, daß erst durch den Genuß des Fleisches und Blutes Christi die noch vorhandenen läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen getilgt und dadurch mannigfache Uebel abgewendet werden sollen, da ja bekanntlich die würdige Communion auch solche Wirkungen hat. Erstere Deutung ist gewiß statthaft, da nicht, wie in der nächstfolgenden Oration, bloß auf das corpus, sondern auf corpus und sanguis hingewiesen und dadurch an die Gegenwärtigsetzung in Form der Trennung, in welcher eben der Opfercharakter zum Ausdruck kommt, erinnert wird; allein weil man das zweite, um was gebetet wird, nämlich unauflösliche Liebesvereinigung mit Christo behufs getreuer Erfüllung seiner Gebote, doch sicherlich als Frucht der Communion erwartet, so dürfte es das natürlichste sein, auch schon den ersten Theil der Bitte auf die Wirkungen der Communion zu beziehen. Daß der Celebrans dieses Gebet zunächst persönlich für sich (daher auch still; Bd. I. S. 429) verrichtet, ist klar; aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß er es auch für die Gläubigen spreche, die zwar jetzt nicht mehr (wie noch zur Zeit der Entstehung dieses Gebetes) sub utraque communiciren, aber doch unter der einen Gestalt den Leib und das Blut des Herrn empfangen.

Das Gebet *Perceptio corporis tui* etc. wurde in vielen Diöcesen bis herab auf das Missale Pius' V. erst nach dem Domine non sum dignus, unmittelbar vor dem Genuß der heiligen Hostie, welche der Celebrans schon in der Hand hatte, von ihm gesprochen. Eingedenk der Mahnung des Apostels (I Kor. 11, 28. 29), im Bewußtsein sodann seiner eigenen Armseligkeit und (wenngleich nicht schwer sündlichen) Unwürdigkeit, bittet er den Heiland, dessen Leib er eben zu genießen im Begriffe steht, er möge verhüten, daß dieser Genuß ihm zum Gerichte und zur Verdammniß gereiche, daß diese Communion eine sacrilegische sei, er möge vielmehr in seiner väterlichen Güte (pietas) gegen die schwachen, hilfsbedürftigen Menschen durch diese Communion bewirken, daß dieselbe ihm förderlich sei zum Schutz der Seele und des Leibes und als Genuß eines Heilmittels sich erweise. Nach der Lehre der heiligen Väter, welche durch die tägliche Erfahrung der Gläubigen bestätigt wird, ist die würdige Communion das kräftigste Schutzmittel (tutamentum) gegen alle Arten satanischer Versuchungen, mögen diese auf die Seele oder den Leib abzielen; die würdige Communion ist wesentlich Nahrung (Speise) für das in der Rechtfertigung eingesenkte übernatürliche Leben, erhält dasselbe nicht bloß, sondern macht es durch actuelle Gnaden und durch Vermehrung der

gratia sanctificans nach allen seinen Beziehungen (göttliche Tugenden, sittliche Tugenden, sieben Gaben des Heiligen Geistes) wachsen und erstarken und erweist sich ganz besonders hierin als tutamentum, das auch auf den Leib sich erstreckt, da ja, wie der hl. Irenäus sagt, in der Communion Christi Fleisch mit unserem Fleisch, Christi Blut mit unserem Blut geheimnißvoll sich mischt, weshalb die übernatürlich heilende Kraft (medela) der Communion sich nicht bloß direct auf verkehrte Begierden und Habitus der Seele, sondern auch auf solche des Leibes sich erstreckt.

4. Das Wunder des reichen Fischzuges hatte dem hl. Petrus recht klar gemacht, daß in Jesus der Sohn des majestätischen, heiligen Gottes vor ihm stehe, und deshalb warf er sich im Gefühle seiner Sündhaftigkeit und Armseligkeit vor ihm auf die Kniee nieder mit dem Rufe: Domine, exi a me, quia homo peccator sum (Luc. 5, 8). Aehnlich der Celebrans unmittelbar vor der Communion; vor dem auf dem Altare gegenwärtigen Gottmenschen stehend und im Begriffe, ihn zu genießen, hat er schon wiederholt (beim Agnus Dei und in den folgenden Orationen) seinem Sünd- und Schuldbewußtsein reue- und vertrauensvollen Ausdruck gegeben, und er thut es nun unter Brustklopfen nochmals sehr dringlich (daher dreimal), nachdem er zuvor anbetend das Knie gebeugt und den Leib des Herrn, das wahre Himmelsbrod, zu sofortigem Genuß in die Hand genommen hat (accipiam), und zwar thut er es mit den Worten des Centurio: Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum (Matth. 8, 8); sofort reiht er aber dem Bekenntniß seiner Unwürdigkeit auch die vertrauensvolle Bitte an, der Heiland möge durch ein bloßes Wort seiner Allmacht (sed tantum dic verbo) noch jetzt, unmittelbar bevor er ihn genießt, seine Seele gesund, d. h. sie gnadenvoll von allem, was in ihr noch Sündiges, vor Gottes Augen Krankhaftes ist, frei (gesund) und dadurch des Communionempfanges ganz würdig machen. Daß die erflehte sanatio nicht als Frucht der Communion selber, sondern als eine ihr vorausgehende und auf sie vorbereitende Gnadenwirkung erwartet wird, dürfte aus dem „dic verbo" erhellen; nicht durch das wirkliche Eingehen unter das Dach (Communion), sondern durch ein von Christo gesprochenes Allmachtswort (verbo — Dat. instrumenti) soll die sanatio bewirkt werden, durch ein für den Communicanten freilich nicht hörbares „remittuntur tibi peccata tua", quae indignum te fecerunt[1].

a) Himmelsbrod heißt die heiligste Eucharistie, weil der verherrlichte Gottmensch, den wir in ihr genießen, nicht etwa, wie das Manna, bloß aus den oberen Luftregionen, die man auch Himmel nennt, sondern aus dem eigentlichen Himmel, aus dem Gotteshimmel herabkommt auf den Altar, weshalb der Genuß dieses wahren Manna den Empfänger in gewissem Sinne vergöttlicht, ihm Antheil am göttlichen Leben und Anrecht auf ewiges Leben im Himmel gewährt (Joh. 6, 59). *Accipere* kann im Sinne von in die Hand nehmen oder aber im Sinne von genießen genommen werden; in Ps. 115, 4, woher das nomen Domini invocabo ent-

---

[1] Auch in der Liturgie des hl. Chrysostomus betet der Priester unmittelbar, bevor er das Lebensbrod zum Munde führt: „Mein Gott, vergib mir, lasse nach, verzeihe alles, was ich wissentlich oder unwissentlich gesündigt habe. Als gütig und menschenfreundlich verzeihe mir alles . . . auf daß ich Deinen kostbaren, makellosen Leib genieße als Heilmittel für Seele und Leib."

nommen ist, hat accipere (hebr. נשׂא) die Bedeutung, in die Hand nehmen und emporheben. Deuten wir accipere im ersteren Sinne, dann wird nomen invocare (קרא בשׁם) aufzufassen sein als Anrufen des göttlichen Namens um Erbarmen und Hilfe, wie solches sofort im Domine, non sum dignus etc. stattfindet, und ist der Sinn: ich will nun das Himmelsbrod ergreifen und, bevor ich es genieße, nochmals zum Herrn um die Gnade würdigen Genusses flehen. Nimmt man accipere im Sinne von genießen, dann deutet man nomen invocare füglich im Sinne lobpreisenden Anrufens und ergibt sich der Gedanke: ich will nunmehr das Himmelsbrod genießen, und wenn ich es werde genossen haben, will ich Gott dafür lobpreisen.

In der Liturgie des hl. Chrysostomus betet der Priester kurz vor dem Genuß: „Herr, ich bin nicht würdig, daß Du eingehest unter das schmutzige Dach meiner Seele.“ Da aber der eucharistische Heiland nicht bloß in die Seele, sondern auch in den Leib gnadenvoll eingeht, sein Fleisch mit unserem Fleisch, sein Blut mit unserem Blut geheimnißvoll mischt (Iren.), so ist in unserer römischen Liturgie das Wort tectum mit Recht ohne allen Zusatz geblieben und ist daher auch nicht, wie manchmal geschieht, zu übersetzen: „Herr, ich bin nicht würdig, daß Du eingehest in mein Herz“, wobei man an ein bloßes Eingehen in die Seele denken könnte.

b) Das Domine, non sum dignus mit vorausgehendem panem coelestem etc. kam im Abendland erst im Laufe des Mittelalters und nur sehr allmählich an unserer Stelle in Gebrauch; andeutungsweise begegnet es uns bei Sicard, ganz deutlich bei Durand (IV. 54. n. 10), während die Dominikaner, wie schon oben erwähnt, es noch jetzt nicht haben. In der Augsburger und vielen anderen Diöcesen begrüßte der Celebrans nach der Oration Domine Jesu Christe fili Dei vivi die heilige Hostie mit den Worten: Ave in aevum sanctissima caro, in perpetuum mihi summa dulcedo (aus der mozarabischen Liturgie); dann nahm er die Patene mit der Hostie und sprach: Panem coelestem accipiam de mensa Domini et nomen ejus invocabo; hierauf folgte: Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es; dann die Oration Perceptio corporis tui etc. und sofort die Communion. Erst durch das Missale Pius' V. wurde für die römische Liturgie auch hierin volle Gleichheit hergestellt.

§ 38.

Der Genuß des Opfermahles.

1. Weil der Celebrans es ist, der im Consecrationsacte das Himmelsbrod über dem Altare bereitet, darum spendet er es auch sich selber, während alle anderen, die während seiner heiligen Messe von dem Consecrirten genießen, es aus seiner Hand empfangen müssen (Trident. sess. 13 c. 8). Unmittelbar vor der Sumtion macht er mit den übereinander gelegten zwei Theilen der heiligen Hostie über sich das Kreuzeszeichen, welches hier keineswegs bloß significativ ist, nicht etwa bloß andeuten will, der eucharistische Leib des Herrn sei ein und derselbe mit dem am Kreuze geopferten, welches vielmehr auch als effectiv sich erweisen, dem Celebrans behufs möglichst segenbringenden Communiongenusses nochmals reinigende und weihende actuelle Gnade vermitteln soll (vgl. Bd. I. S. 639 ff.). Die mit der Kreuzeszeichnung verbundene, mit dem zuversichtsvollen Amen schließende Bitte geht dahin, der Leib des Herrn, welchen der Celebrans zu genießen im Begriffe steht, möge, wenn er denselben genossen hat, seine Seele (custodiat animam meam) auf dem Wege durch das gefahrvolle Erdenleben bewahren hinein ins

jenseitige, ewige Leben (in vitam aeternam), anders ausgedrückt, es möge die Seele (die in der Justification ihr eingesenkte Ζωὴ αἰώνιος = gratia sanctificans) durch den Genuß des Himmelsbrodes übernatürlich genährt, gekräftigt, dadurch gegenüber allen Anfechtungen des Satans und der eigenen verkehrten Begierlichkeit sieghaft gemacht werden, so daß sie — und mit ihr der Verheißung (Joh. 6, 55) gemäß auch der Leib — zum himmlischen Verklärungsleben, zur Ζωὴ αἰώνιος κατ' ἐξοχήν, gelange. Unmittelbar nachdem er ehrfurchtsvoll (mediocriter inclinatus) die heilige Hostie genossen, überläßt sich der Celebrans vorschriftsgemäß in aufrechter Stellung mit vor der Brust gefalteten Händen eine kleine Weile (aliquantulum) der stillen Betrachtung des heiligsten Sacramentes. Seine Seelenstimmung ist dabei Anbetung und Dank gegen den zu ihm gekommenen Heiland, welchen er in diesen heiligen Augenblicken stillen Betrachtens sozusagen in scrinio pectoris sui anschaut und zwar füglich jederzeit in einer Eigenschaft, welche der betreffenden Tagesfeier irgendwie speciell entspricht, also z. B. in der Weihnachtszeit als Krippenkindlein, in der Passionszeit, an den Leidens- und Kreuzfesten in einer entsprechenden Leidenssituation, in der Osterzeit als hervorgehend aus dem Grabe und erscheinend vor seinen Jüngern, an den Heiligenfesten in seiner Glorie zur Rechten des Vaters, umgeben von den Engeln und Heiligen, unter denen man mit dem Auge des Glaubens im Vordergrund den Tagesheiligen schauen resp. sich vorstellen wird. In der angedeuteten Weise mag der Celebrans sich den Heiland füglich auch schon während des Domine, non sum dignus und während der Sumtion vorstellen; es erleichtert dies die Sammlung und Gemüthserhebung und bringt auch die Communion in specielle Beziehung zum Kirchenjahr.

Daraus, daß in der jetzigen Sumtionsformel nur die Seele als pars principalis genannt ist, folgt selbstverständlich nicht, daß die heilige Communion nicht auch, und zwar nicht bloß indirect durch die Seele, sondern auch direct auf den Leib wirke (vgl. S. 281); in der mozarabischen Liturgie lautet die einzige Sumtionsformel: Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat *corpus et animam* meam in vitam aeternam. Amen. Auch die Dominikaner haben für den Genuß von Hostie und Kelch nur eine Formel, welche lautet: Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiant *me* in vitam aeternam; in vielen Diöcesen lautete bis auf das Missale Pius' V. die Formel für die Sumtion der Hostie: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat *me* in vitam aeternam, in anderen: Corpus Domini nostri Jesu Christi sit *mihi* ad remedium sempiternum, in vitam aeternam, in remissionem omnium peccatorum meorum.

2. Als Opfermahl muß, wie schon früher (S. 256) gezeigt wurde, die heiligste Eucharistie wenigstens vom Opferpriester auch unter der Gestalt des Weines genossen werden. Nachdem der Celebrans in der oben erwähnten kurzen Betrachtung erwogen hat, welch unermeßliche Gnade ihm Gott (Dominus) soeben im Genuß des heiligsten Opferleibes Christi zu theil werden ließ, schickt er sich nunmehr zum Genuß des Opferblutes an, indem er unter Dank und unter Anbetung der göttlichen Huld zunächst mit dem Psalmisten (115, 3) sich die Frage stellt: Was soll ich dem Herrn vergelten (quid retribuam etc.) für alles, was er mir erwiesen hat, erwiesen alle Tage meines Lebens, erwiesen besonders im Verlauf der gegenwärtigen Opferfeier und ganz

speciell dadurch, daß er mir soeben das heiligste Fleisch seines Sohnes zur Speise gab? Sofort beantwortet sich der Celebrans seine Frage dahin: Ich will Gott den schuldigen Dank in würdigster Weise dadurch erstatten, daß ich nunmehr auch noch den Kelch ergreife, in welchem das zum Heil der Welt vergossene Opferblut sich befindet (calicem *salutaris* accipiam), und in Händen ihn haltend den Namen Gottes anrufe (et nomen Domini invocabo), und zwar ihn anrufe unter dankbarer Lobpreisung (*laudans* invocabo) für alles gnadenvoll Empfangene; und die Folge davon, daß ich auf solche Weise — nämlich den Kelch des Heiles in der Hand haltend und unter Lobpreis — den Namen Gottes anrufe, wird dann sein, daß ich auf Grund solcher Dankbarkeit von den Feinden, die mein Seelenheil bedrohen, gesichert und erlöst werde (et ab inimicis meis salvus ero). Das kräftigste Mittel, welches Gott uns zur Sicherung vor allem, was unser Heil bedroht, gegeben hat, ist eben der Genuß des Fleisches und Blutes unseres Erlösers, und darum genießt nunmehr der Celebrans auch das heiligste Blut[1], bittend, daß es ihn beschirmen und bewahren möge zum ewigen Leben (vgl. die nähere Erklärung der Sumtionsformel oben n. 1). Da schon eine kurze Betrachtung unmittelbar nach dem Genuß der heiligen Hostie vorschriftsgemäß stattgefunden hat, wird eine solche nach der sumtio calicis nicht mehr angestellt, sondern in der heiligen Handlung sofort weitergefahren.

a) Nach Vorschrift des Ritus celebrandi (X. 4) spricht der Celebrans die Worte calicem salutaris accipiam erst nach der collectio fragmentorum auf Corporale und Patene, in dem Momente nämlich, da er den Opferkelch mit der rechten Hand ergreift, weshalb das accipiam hier doch wohl nicht im Sinne von empfangen = genießen, sondern im Sinne von ergreifen zu nehmen ist. *Calicem salutaris* ist gleichbedeutend mit calicem salutis, bei den LXX ποτήριον σωτηρίου; an zahlreichen Stellen des Neuen Testamentes wird unser Heil aus dem vergossenen Blute Christi abgeleitet, und da nun im eucharistischen Kelche das am Kreuze sinnenfällig, im Consecrationsact geheimnißvoll (S. 224) vergossene Blut des Herrn sich befindet, heißt er „Kelch des Heiles“, als welchen er sich auch an allen erweist, die ihn würdig genießen.

b) Der Altar ist nicht nur Opferstätte, sondern auch Tisch des Herrn (I Kor. 10, 21), weshalb der Opferer, mag er einfacher Priester oder Bischof sein, das Opfermahl stets am Altare genießt; nur der Papst als Stellvertreter Christi in eminentem Sinne[2] genießt, wenn er Hochamt hält, den Opferleib und das Opferblut des Herrn seit ältester Zeit (Ordo I. 19) und noch jetzt an seinem Throne, wohin er sich nach dem Friedenskuß begibt und wohin der functionirende Subdiakon auf der Patene die zwei Hälften der gebrochenen Hostie, und der Diakon den Kelch mit dem heiligen Blute trägt. Nachdem der Papst am Throne die Orationen Domine Jesu Christe fili Dei vivi und Perceptio cor-

---

[1] Nach einigen Rubricisten unico, nach andern duplici, nach andern triplici haustu; schon Durand sagt: sanguinem sumendo *ter haurit, trinitatem significans*, sofern ja das Opfermahl nicht bloß Werk des Sohnes, sondern auch des Vaters und des Heiligen Geistes ist. Dreifacher haustus ist in der Art zu empfehlen, daß man wohl dreimal schlürft, aber den Kelch nur einmal vom Munde ganz zurückzieht.

[2] Quia Pontifex sicut Christi vicarius et caput omnium praelatorum perfectius Christum repraesentat, congruum est, ut non in altari, sed sublimiori loco (= in throno) communicet (Durand. IV. c. 54. n. 5). Am Charfreitag und in der Missa de requiem communicirt zum Zeichen der Trauer auch der Papst am Altare.

poris etc., sowie das Domine, non sum dignus gesprochen, genießt er stehend von der durch den Subdiakon gehaltenen Patene die eine Hälfte der heiligen Hostie, bricht sofort die andere Hälfte in zwei Theile für den Diakon und Subdiakon und saugt danach mittelst eines Röhrchens (fistula) aus dem vom Diakon dargebotenen Opferkelch vom heiligsten Blute; erst wenn er das Opfermahl unter beiden Gestalten genossen hat, reicht er die noch auf der Patene liegenden Hostientheile dem Diakon und Subdiakon, welche sich alsdann (der Diakon mit dem Opferkelch in der Hand) vom Thron an den Altar zurückbegeben, wo sie gleichfalls mittelst Röhrchens das vom Papst übrig gelassene heilige Blut, und der Subdiakon zuletzt auch die beim Pax Domini in den Kelch gesenkte particula hostiae sumiren. Bei der Bischofsweihe spendet der Consecrator, nachdem er die eine Hälfte der consecrirten Hostie und einen Theil des heiligen Blutes mit der particula immissa sumirt hat, auch dem Neoconsecratus, der ja mit ihm celebrirte, die Communion unter beiden Gestalten; dieser muß hierzu aus seiner capella an den Altar des Consecrators herankommen, wo er dann, auf der Epistelseite stehend, die zweite Hälfte der consecrirten Hostie und den im Kelch übrig gelassenen Rest des heiligen Blutes aus der Hand des Consecrators empfängt. Auch die neugeweihten Priester concelebriren bekanntlich mit dem ordinirenden Bischof, empfangen aber gleichwohl von ihm die Communion nur unter der einen Gestalt, jedoch so, daß dabei weder das Confiteor mit Absolution, noch das Ecce agnus Dei und Domine, non sum dignus gesprochen wird, sondern der Bischof ihnen nach der Sumtion des Kelches kurzweg den Leib des Herrn reicht mit den Worten: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat *te* (nicht: animam tuam) in vitam aeternam, worauf der Communicant selber das Amen zu sprechen hat, während sonst der Spender das Amen hinzufügt; auch muß, wie schon in alter Zeit üblich, der Empfänger die Hand des Spenders küssen. Das Confiteor mit der nachfolgenden Absolution, dem Agnus Dei und Domine, non sum dignus ist in den Ritus communionis *intra Missam* erst im spätern Mittelalter eingeschaltet und aus dem Ritus der Krankencommunion herüber genommen worden; für solche Communicanten, die der ganzen Messe anwohnten und dabei dem Celebrans im engsten Anschluß folgten, was freilich nicht für alle zu präsumiren ist, war diese Einschaltung leicht entbehrlich. Daß bei der Communionspendung *intra* Missam das Agnus Dei nur in lateinischer, nicht in der Volkssprache zu sagen sei, ist wohl selbstverständlich.

4. Im Verlauf unserer Meßerklärung haben wir oft und stark genug betont, daß der Celebrans bei der Opferfeier nicht bloß nomine Christi, sondern (excepta consecratione) durchweg auch *nomine populi* thätig sei; am Altare ist der Priester eben in sensu eminenti Mittler und als solcher auch Repräsentant des Volkes (Bd. I. S. 246 ff., 256 f.), welches bei der Opferfeier im engsten Anschluß an ihn und durch ihn als den sichtbaren Stellvertreter Christi seine Gebete zum Himmel emporsendet (vgl. S. 82), seine Oblationen (und sei es auch nur geistigerweise; vgl. S. 162) Gott darbringt, durch ihn das in der Consecration gegenwärtig gewordene göttliche Opferlamm der höchsten Majestät darbietet (S. 230 f.) und sohin mitopfernd thätig ist. Als Mitopfernde nun haben die Gläubigen, welche actuell der heiligen Messe anwohnen, das Recht, auch am zugehörigen Opfermahl theilzunehmen, und daß sie von diesem ihrem Rechte Gebrauch machen, daß sie — wie dies in altchristlicher Zeit üblich war — jederzeit (wenigstens an Sonn- und Festtagen) bei der Opferfeier sacramental communiciren möchten, wünscht die Kirche bekanntlich gar sehr (vgl. S. 257). Auch das Danksagungsgebet, welches der Priester nach der Communion am Altare spricht

(postcommunio), deutet oft genug durch seine plurale Fassung darauf hin, daß nicht nur der Celebrans, sondern mit ihm auch die anwesenden Gläubigen das Opfermahl genießen sollten (vgl. z. B. die Postcommunio des zweiten und vierten Adventsonntages, der zweiten Weihnachtsmesse, des sechsten Sonntages nach Epiphanie, des Osterfestes u. s. w.). Ihren liturgischen Platz hat die Communion der Gläubigen als der Mitopfernden unmittelbar nach der Communion des Opferpriesters, gleich nachdem dieser selbst die in der Doppelconsecration bereitete Eucharistie als Opfermahl und darum unter beiden Gestalten genossen hat. Bis weit ins Mittelalter herein wurde auch den bei der Opferfeier Anwesenden — Clerikern und Laien, welche communicirten — die Communion unter beiden Gestalten gespendet, und als es nach und nach im Abendland allgemeine Gewohnheit geworden war, den Nichtcelebranten und resp. den Laien die Communion nur noch unter der Gestalt des Brodes zu reichen, hielt man wenigstens noch daran entschieden fest, daß diese Spendung regelmäßig nur *intra Missam*, unmittelbar nach der Communion des Opferpriesters, geschehe und hierdurch augenfällig als Opfermahl charakterisirt werde. Auch jetzt noch sollte man, soweit thunlich, darauf bringen, daß die Gläubigen regelmäßig innerhalb der Messe und nicht unmittelbar vor oder unmittelbar nach derselben die heilige Communion empfangen[1]; denn ganz im Einklang mit der historischen Entwicklung schreibt das römische Rituale vor: *Communio populi intra Missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet* (nisi quandoque ex rationabili causa[2] post Missam sit facienda), cum orationes, quae in Missa post communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent. Auch der eigentliche Grund, warum vorschriftsgemäß die Communion nur ab aurora usque ad meridiem gespendet werden darf, liegt sicherlich darin, weil nur ab aurora usque ad meridiem celebrirt werden darf (Rubr. general. XV. n. 1); auf dem tiefinnern Zusammenhang der Communion mit der Messe beruht auch die Vorschrift, daß die communio extra Missam in der Farbe der Tagesmesse, nicht durchweg in der weißen (eucharistischen) Farbe gespendet werde. Die hl. Communion ex rationabili causa in schwarzen Paramenten auch unmittelbar vor oder unmittelbar nach der Requiemsmesse zu spenden, wurde erst in neuester Zeit (27. Juni 1868) gestattet; sie aber innerhalb einer Requiemsmesse und zwar mit Partikeln, welche in derselben consecrirt worden, zu spenden, galt mit Recht von jeher als erlaubt (Gavant.-Merati, Aug. Vindel. 1763, p. 270 sqq.), obgleich die Postcommunio in den Requiemsmessen (die pro patre et matre sacerdotis ausgenommen) auf Communionempfang der Anwesenden nicht hindeuten. Die Erklärung des jetzigen Ritus der Laiencommunion behalten wir uns für die Liturgie der Sacramente vor.

---

[1] Vgl. hierüber Ermländer Pastoralblatt, 1873, Nr. 15.

[2] Eine solche causa rationabilis ist z. B. vorhanden, wenn die Zahl derer, welche in einer Privatmesse communiciren wollen, sehr groß ist und infolgedessen viele Gläubigen den Schluß der Messe nicht abwarten, keine ganze Messe hören könnten. Wo in der österlichen Zeit noch allgemeine Standescommunionen stattfinden, sollten wenigstens diese gleich der ersten Kindercommunion stets unter dem Hochamt nach der Communion des Priesters gespendet werden.

a) Aus Justin dem Martyrer (Apolog. I. 65) und aus verschiedenen Stellen bei Tertullian und Cyprian wissen wir, daß in altchristlicher Zeit, namentlich solange die Christenverfolgungen dauerten (Bd. I. S. 755), bei der Opferfeier (an den Sonntagen und an den Stationstagen Mittwoch und Freitag) alle anwesenden Gläubigen die heilige Communion empfingen, und zwar den Leib des Herrn in der Regel aus der Hand des Celebranten (Bischofs — Vorstehers), das heilige Blut durch Diakonen (Cypr. De laps. 19). Den Leib des Herrn durften die Gläubigen — in der afrikanischen Kirche und anderwärts (cf. Basilii epist. 93, edit. Maurin.) — auch mit nach Hause nehmen, um ihn nach dem Drange des Herzens jederzeit genießen zu können (vgl. hierüber Bd. I. S. 761). Die apostolischen Constitutionen (VIII. 13) beschreiben uns die Communion bei der Messe sehr anschaulich also: „Der (celebrirende) Bischof rufe dem Volke zu: Das Heilige den Heiligen! Das Volk antworte: Einer ist heilig, Einer ist Herr, Einer Jesus Christus, zum Ruhme des Vaters gepriesen in Ewigkeit. Amen. Hosanna dem Sohne Davids, gelobt, der da (in der Communion zu uns) kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe! Nach diesem communicire der Bischof, nachher die Presbyter, die Diakonen, die Subdiakonen, Lectoren, Sänger und Asceten, und unter den Frauen die Diakonissinen, die Jungfrauen und Wittwen, hernach die Kinder und sodann das ganze Volk nach der Ordnung, mit Scheu und Ehrfurcht, ohne Unruhe. Der Bischof reiche das Geopferte (das aus den Oblationen der Gläubigen entnommene und consecrirte Brod) mit den Worten: Der Leib Christi; der Empfänger antworte darauf: Amen. Der Diakon aber halte den Kelch, und ihn darreichend spreche er: Blut Christi, Kelch des Lebens; der Trinkende sage: Amen[1]. Während alle übrigen communiciren, bete (sage) man den 33. Psalm."

Wohl gab es — namentlich im Abendlande — noch im 4. Jahrhundert viele Gläubige, welche täglich communicirten (Hieron. ad Pammach. 15; Aug. in Joh. tract. 26. n. 15), und im Orient versichert uns Basilius (epist. 93, edit. Maurin.), daß noch die Sonntage, Mittwoche, Freitage und Samstage regelmäßige Communiontage seien; aber wir hören auch bereits den hl. Chrysostomus (hom. III. in Ephes. n. 4) also klagen: „Umsonst wird das heilige Opfer täglich dargebracht, umsonst stehen wir täglich am Altare, niemand communicirt"; sodann erfahren wir von ihm, daß schon damals viele nur an Epiphanie und in der Quadragesima resp. auf Ostern communicirten; auch im Abendland mußte bereits das Concil von Agde (506, can. 18) ein förmliches Gebot erlassen, daß alle Angehörigen der Kirche wenigstens dreimal im Jahre (an Weihnachten, Ostern und Pfingsten) die hl. Communion empfangen. Daß bis weit ins Mittelalter der Communionempfang gewöhnlich *intra* Missam statthatte, ergibt sich unter anderem auch daraus, daß die Gläubigen regelmäßig noch unter beiden Gestalten communicirten, die Eucharistie aber in den Kirchen nur unter einer Gestalt, in tauben-, thurm-, büchsenförmigen Gefäßen (Bd. I. S. 761) aufbewahrt wurde für die Kranken und Sterbenden.

b) Der sacramentale Leib des Herrn wurde jahrhundertelang vom Spender den Communicanten in die Hand gegeben (vgl. die Belege bei Georgi l. c. tom. III. p. 171 sqq.). Cyrill von Jerusalem (5. mystagogische Katechese n. 21) schärft den Neucommunicanten ein: „Wenn du (nach dem Ruf: ‚das Heilige den Heiligen') hingehst (zur Communion), so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend oder die Finger auseinander spreizend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte, als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll (d. h. lege die linke unter die rechte), und dann mache die flache Hand

[1] Daß Amen hier nicht den Sinn von fiat habe, sondern von ita est, somit ein Bekenntniß an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sei, wurde Bd. I. S. 514—515 gezeigt.

hohl und nimm (in sie hinein) den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu (auf die Spendeformel: ‚der Leib Christi‘). Nachdem du dann behutsam deine Augen durch Berührung mit dem heiligen Leib geheiliget hast, genieße ihn, habe aber wohl acht, daß dir nichts — auch nicht eine Brosame — davon verloren gehe ... Dann nach der Communion des Leibes Christi gehe auch zum Kelche des Blutes, nicht die Hände ausstreckend (nach dem Kelche), sondern dich niederbeugend und in der Weise der Anbetung und Verehrung (= gebeugt)[1] das Amen sprechend, heilige dich, indem du auch vom Blute Christi empfängst. Und während noch Feuchtigkeit an deinen Lippen ist, berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen und die Stirne und die übrigen Sinne."[2] Auch im Abendlande wurde der Leib des Herrn, und zwar nicht bloß in ältester Zeit (Tertull. De idololatr. c. 7; Cypr. De laps. c. 26), sondern bis ins frühere Mittelalter herein dem Communicanten in die Hand gelegt, welche die Männer vorerst gewaschen und die Frauen (propter menstrua) mit einem reinen Linnentüchlein bedeckt haben mußten; noch im 9. Jahrhundert (878) muß ein Concil von Rouen verbieten, Laien den Leib des Herrn in die Hand zu geben, und befehlen, ihnen denselben in den Mund zu legen, was anderwärts schon früher scheint üblich geworden zu sein (vgl. Greg. d. Gr. Dialog. III. 3). In der Papstliturgie erhielten die Bischöfe, Priester und Diakonen noch im 11. Jahrhundert (Ordo VI. n. 12) die heilige Hostie in die Hand, die Subdiakonen aber in den Mund. In der morgenländischen Kirche erhält noch jetzt der fungirende Diakon den Leib des Herrn in die Hand.

Das heilige Blut wurde den Laien nicht aus dem Meßkelch, sondern mittelst Röhrchens aus einem eigenen (Henkel-) Kelche gereicht, in welchen vom consecrirten Weine war gegossen worden (Ordo I. 20). In der griechischen Kirche wird für die Laien noch jetzt der Leib des Herrn ins heilige Blut getaucht und dann mittelst Löffelchens dem Empfänger dargereicht (in die Hand gegeben); daß auch im Abendlande vereinzelt das eucharistische Brod in den heiligen Kelch getaucht und so den Laien der Leib und das Blut des Herrn zumal gespendet wurde, ergibt sich aus der schon vom 7. Jahrhundert an (Concil. Braccar. 675) öfters wiederkehrenden Vorschrift, „panem non intinctum, sed separatim“ zu spenden (Belege bei Georgi III. p. 188 sqq.); nur in Nothfällen und für Kranke und kleine Kinder sollte eine Ausnahme gestattet sein (Hardouin, Concil. VI. p. 1719. 1795). Bei den Griechen wird der Leib und das Blut des Herrn den Laien mittelst Löffelchens immer intra Missam gespendet und zwar mit den Worten: „Der Knecht Gottes N. nimmt theil an dem theuerwerthen und heiligen Leibe und Blute (τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα) unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben“. Solch combinirten Spendeformeln (Corpus et sanguis Domini nostri Jesu — Perceptio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu) begegnen wir auch im Abendlande, wo in altchristlicher Zeit die Spendeformel, wie im Orient, einfach lautete: Corpus Christi — Sanguis Christi, worauf der Empfänger mit Amen im Sinne von ita est antwortete (vgl. Bd. I. S. 515); seit dem 7. Jahrhundert wurde die Spendeform in Wunschesweise (prosit tibi, proficiat tibi etc.) herrschend, die aber im einzelnen mannigfach verschieden lautete (Georgi III. p. 178 sqq.); das Amen am Schluß derselben hat hier selbstverständlich die Bedeutung von fiat.

c) Aus Cyprian, aus Aeußerungen des hl. Augustin und Innocenz I. wissen wir, daß man in alter Zeit auch unmündigen Kindern, wenn solche getauft

[1] Solange die Hostie den Communicanten in die Hand gegeben und auch der heilige Kelch zum Genuß gereicht wurde, communicirten sie stehend in gebeugter Stellung.

[2] Die Heiligung der Sinne durch Berührung mit dem eucharistischen Fleisch und Blut des Herrn bezeugen auch noch andere Väter.

wurden, gleich nach der Taufe in der Kirche die heilige Communion spendete, was noch im Mittelalter geschah; so schreibt der 1. römische Ordo (n. 46) bezüglich der Kinder, welche am Charsamstag getauft werden, vor: Illud de parvulis providendum est, ut postquam baptizati fuerint, nullum cibum accipiant, nec lactentur, antequam communicent sacramento corporis Christi; et omnibus diebus septimanae Paschae ad Missas procedant et parentes eorum offerant pro ipsis et communicent omnes. Daß man solchen Kindern den Leib des Herrn eingetaucht ins heilige Blut reichen durfte, wurde bereits erwähnt; auch unter der Gestalt des Weines allein empfingen sie noch im Mittelalter (Hugo Vict. De Sacramentis lib. I. c. 20) die Eucharistie, und als dies aufhörte, wurde, trotz des Verbotes mancher Synoden (Hardouin VII. p. 862), durch ganze Diöcesen hin den Neugetauften [1] wenigstens noch unconsecrirter Wein gereicht, wie z. B. in Köln, wo noch die Agende von 1637 im Taufritus nach Uebergabe des Taufkleides vorschreibt: Praemissis omnibus ad baptisterium rite peractis Sacerdos procedat ad altare, et si baptizatus est adultus, communicet, sin infans, ponat Sacerdos de vino in os ejus dicens: N. hujus vini perceptio sit tibi in salutem aeternam corporis et animae. Amen.

d) Die Communion sub utraque seitens der Laien, überhaupt der Nichtcelebranten, hörte seit dem 12. Jahrhundert sehr allmählich und zwar auf dem Wege der Gewohnheit auf, wobei verschiedene Gründe mitwirkten, besonders aber die Gefahr der Verunehrung des heiligsten Blutes durch Verschütten. Zur Zeit des hl. Thomas von Aquin war die Communion sub una noch nicht allgemein, sondern bloß „in quibusdam ecclesiis“ eingeführt ex reverentia et ad cautelam, ne aliquid accidat, quod vergat ad injuriam tanti mysterii, quod praecipue possit accidere in sanguinis sumtione, qui quidem, si incaute sumeretur, de ore facile posset effundi (Summ. theol. III. q. 80. art. 12). In Rom übrigens spendete der Papst in der feierlichen Messe noch im 15. Jahrhundert nicht bloß den Clerikern, sondern auch Laien die Communion unter beiden Gestalten (Ordo XV. 85) [2]. Erst als die Husiten irrthümlich lehrten, unter der Gestalt des Brodes werde nicht der ganze Christus genossen und infolge dessen den Genuß des Kelches auch seitens der Laien als wesentlich forderten, erklärte das Concil zu Konstanz (13. Sitzung, 15. Juni 1415), daß die in der Kirche längst bestehende Gewohnheit, den Laien die Communion nur unter einer Gestalt zu reichen, als Gesetz zu erachten sei, das man nicht verwerfen und ohne die Auctorität der Kirche nicht verändern dürfe, woran den Protestanten gegenüber auch die Väter des Tridentinums festhielten (Sess. 21. cap. III. can. 1—3). Wo aber die althergebrachte Communion unter beiden Gestalten noch gebräuchlich war, hielt man ihre Beibehaltung für erlaubt [3] und, wie

[1] Daß an Orten, wo die Communion unter der Gestalt des Weines aufgehört hatte, auch den Erwachsenen nach der Sumtion der heiligen Hostie unconsecrirter Wein gereicht wurde, wie bekanntlich vielfach jetzt noch geschieht (Rit. celebr. X. 6), ersieht man daraus, daß die Synode von Lambeth (1281. c. 1) verordnet, die Geistlichen müßten die Leute belehren, daß der Wein, welcher ihnen bei der Communionspendung gereicht werde, nicht consecrirt sei, sondern ihnen nur das Genießen der Hostie erleichtern, zur Purification von Mund und Kehle dienen solle.

[2] Bei den Cisterciensern communicirten bis ins 15. Jahrhundert, bei den Cluniacensern bis zur französischen Revolution, wenigstens die ministri altaris unter beiden Gestalten.

[3] Das gilt speciell für die unirten Orientalen, deren übrigens mehrere im Hinblick und Hinweis auf die Praxis der römischen Kirche die Spendung der Communio sub utraque an Laien und niedere Cleriker in neuer Zeit untersagt haben, so die Maroniten-Synode auf dem Berge Libanon (1736), welche verordnet: Sanctae romanae ecclesiae institutis inhaerentes, praecipimus et stricte mandamus, ne cui laico vel clerico

schon früher erwähnt, communiciren noch jetzt in der Papstmesse der Diakon und Subdiakon, obgleich sie nicht clerici „conficientes" (Trident.) sind, sub utraque, desgleichen der neuconsecrirte Bischof, welcher zwar Concelebrant, aber doch nicht der eigentliche Consecrator ist. Auch wurde noch nach dem Tridentinum auf specielles Ansuchen für Oesterreich und Bayern der Laienkelch erlaubt, jedoch zogen die Gläubigen es vor, an der längst herkömmlichen Communion unter der einen Gestalt festzuhalten.

e) Daß die Laien schon seit alters nicht gleich den Clerikern am Altare resp. im Altarraum (Laodicen. can. 19), sondern außerhalb desselben, in der Regel an den Cancellen, die Communion empfingen, wurde schon Bd. I. S. 802 gezeigt; selbst der Papst begab sich, um distinguirten Laien die Communion zu spenden, aus dem Presbyterium herab ins Senatorium und Matronäum der Kirche (Ordo I. 13).

5. Wir hörten (vgl. S. 288) den hl. Cyrillus von Jerusalem den Communicanten einschärfen, sorglich Acht zu geben, daß ja nichts, auch nicht ein Brosämlein, vom Leibe des Herrn verloren gehe. Dieser Sorgfalt begegnen wir im wesentlichen durch alle Jahrhunderte der Kirche, wenn auch die einschlägigen Normen im einzelnen verschieden waren. Unser römisches Missale schreibt nicht bloß vor, daß der Celebrans, schon bevor er das heilige Blut genießt, allenfallsige Fragmente von Corporale und Patene sorgfältig sammle, um sie dann mit dem heiligen Blut zu genießen, sondern hat auch die Bestimmung getroffen, daß der Celebrans nach der Sumtion des heiligen Blutes sich selber resp. seinen Mund mit Wein purificire, daß er alsdann die Consecrationsfinger, an welchen möglicherweise noch Fragmente von der heiligen Hostie sich befinden könnten, mit Wein und Wasser abluire, und daß er sowohl die Purification als die Ablution genieße, nicht etwa nur ins Sacrarium schütte oder schütten lasse. Durch diese sorgliche Purification und Ablution wird der Celebrans nachdrucksam an die Heiligkeit des Genossenen erinnert und zu entsprechenden Bittgebeten veranlaßt. Bei der Purification bittet er Gott (den Vater)[1], er möge ihm und allen, die mit ihm sacramental communicirt haben (daher plurale Fassung), gnädiglich verleihen, daß sie das mit dem Mund (sacramental) Genossene auch mit reiner Seele (pura mente) ganz und gar, mit allen seinen Gnadenwirkungen umfassen (capere), und daß so die heiligste Eucharistie, diese kostbarste Gabe Gottes für die

---

in minoribus constituto communio sub utraque specie tradatur, sed sub una tantummodo, panis nimirum. Quamobrem sacerdotibus omnibus interdicimus, ne laicis vel clericis hujusmodi audeant deinceps quovis praetextu vel colore *hostiam sanguine dominico intinctam* manu in os mittere, vel panis speciem in calice immissam *cochleari* educere atque illis in manus, ut olim fiebat, tradere, aut in ore, ut alii Orientales faciunt, infundere, vel demum calicem iis porrigere, ut haustum ex ipso sumant. Dagegen wird gestattet, daß der Priester den Diakonen (nicht auch den Subdiakonen, die zu den Minoristen zählen), namentlich in der feierlichen Messe, eine ins heilige Blut getauchte Partikel reiche, aber ohne Löffelchen, dessen Gebrauch die Synode gänzlich untersagt (Coll. Lac. II. p. 207). Auch verbietet die Synode, den neugetauften Kindern, wie im Orient fast durchweg üblich ist, die heilige Communion (sub specie vini) zu reichen (ibid. p. 201).

[1] Domine könnte auch auf den Sohn sich beziehen; allein in den älteren Missalien hat das Quod ore sumpsimus, wie in den alten Sacramentarien, die Schlußformel: Per Christum Dominum nostrum, woraus erhellt, daß sie an den Vater gerichtet ist. Weil an den Sohn gerichtet, schließt das Corpus tuum Domine etc. mit Qui vivis et regnas.

Erdenpilger (munus temporale), sich an ihnen als ewiges Heilmittel erweise, d. h. als solches, das sie gesunden macht für eine selige Ewigkeit.

Während an Fingern, Mund und Kelch, also äußerlich, vom Leib und Blut des Herrn nichts hängen bleiben soll (was ja die Purification und Ablution bezwecken), wird aber der Heiland bei der Ablution in der Oration Corpus tuum Domine etc. angefleht, er möge sein genossenes heiligstes Fleisch und Blut ja doch gewiß im Innersten (in visceribus), d. i. in der Seele, des Celebrans (dieser betet hier im Singular, aber doch auch namens der übrigen Communicanten) dauernd haften lassen und dadurch bewirken, daß in Kraft des reinen und heiligen Geheimnisses (sacramenta), dessen Genuß ihn soeben erquickt hat, alle Sündenmakeln aus seinem Innern entfernt werden und fürder keine mehr an seiner Seele haften (non remaneat macula), dieselbe vielmehr dauernd rein und geheiligt bleibe.

a) Das Gebet *Quod ore sumpsimus* kommt schon im Leonianum (edit. Murator. I. p. 366), dann im Gelasianum (l. c. p. 525), im Gregorianum (l. c. II. p. 50) und im gotischen Missale (II. p. 519) vor[1] und zwar als Postcommunio, wobei man füglich daran denken kann, daß Brod und Wein für die Consecration ehedem aus der Oblation, die ein *munus temporale* der Gläubigen an Gott war, entnommen wurde, daß also Christi Fleisch und Blut durch die Consecration aus dem *munus temporale* geworden ist, und daß nun die Bitte der Communicanten in der Postcommunio dahin gehe, es möge das aus (de) dem munus temporale gewordene Fleisch und Blut des Herrn, welches sie soeben genossen haben, ihnen zu einem remedium coeleste, zu einem remedium sempiternum werden. Wiewohl dermalen nicht mehr vom Volke geopfert, sind Hostie und der Opferwein auch jetzt noch ein Gott dargebrachtes munus temporale (S. 200), und können daher die Worte de munere temporali im dermaligen Purificationsgebet füglich auch im letzterwähnten Sinn gedeutet werden. Daß *Viscera* im Ablutionsgebet das seelisch Innere (Herz), nicht das leibliche (Ingeweide) bezeichne, ist selbstverständlich (vgl. Luc. 1, 78).

b) Weder die griechischen Liturgien, noch die mozarabische haben eine Purification und Ablution im Sinne unserer römischen, in welcher dieselben auch erst ziemlich spät ihre jetzige Gestaltung erhielten. Der 1., 2. und 3. römische Ordo thun weder einer purificatio oris und resp. calicis, noch einer Ablution der Hände oder Finger Erwähnung. Nach dem 4. römischen Ordo (aus dem 10. oder 11. Jahrhundert) grüßt der Celebrans, wenn vom Chor die Communio gesungen ist, das Volk mit Dominus vobiscum und singt dann: Quod *ore* sumpsimus, Domine, *mente* capiamus, ut de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum; Per Dominum etc., eine Oration, die hier offenbar als Postcommunio erscheint, nach welcher noch die Postcommunio des betreffenden Tages oder Festes wird gebetet worden sein (cf. Microlog. c. 23). Der 6. Ordo (n. 13) schärft zwar ein, der Archidiakon solle dafür sorgen: ne quid in calice aut patena sanguinis vel corporis Christi remaneat, erwähnt aber weder einer purificatio oris et calicis, noch einer ablutio digitorum, wohl aber der noch jetzt üblichen Händewaschung des Bischofs[2]. Erst im 14. römischen Ordo (aus der ersten Hälfte des 14. Jahr-

---

[1] Nur steht für *pura* mente bloß mente.

[2] Diese fand damals, weil die communio nur vom Chor gesungen, nicht auch vom Celebrans recitirt wurde, unmittelbar vor dem Dominus vobiscum statt, während sie jetzt im Pontificalamt, wo sie an dieser Stelle allein noch vorkommt, ihren Platz schon vor der communio hat. Diese Händewaschung, die gegenwärtig gleich der vor dem

hunderts) wird die Purification des Mundes[1] und die Ablution der Finger vorgeschrieben, wie folgt: Quo (scil. sanguine Christi) sumpto, recipiat (episcopus) modicum *de vino* in calice, infundente illud Subdiacono, et illud *sumat ad abluendum os suum. Postea* dicendo illas orationes „Quod ore sumpsimus“ et „Corpus tuum“ tenens super calicem *digitos utriusque manus*, quibus tetigit hostiam, *abluat* ipsos modicum, Subdiacono iterum infundente *vinum;* et antequam illud *sumat,* abluat iterum eos digitos cum aqua, quam infundat capellanus cum pelvibus, et ipsa aqua projiciatur in loco mundo. Nach der Ablution der Finger mußte dann der Celebrans auch noch den Mund (unter Anwendung eines Tüchleins) mit Wasser abwischen, sofort den Ablutionswein aus dem Kelche sumiren und danach nochmals den Mund abwischen (edit. Mabill. p. 307—308). Noch bei Burchard von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) hat wenigstens der Ablutionsritus nicht ganz seine jetzige Gestalt, die erst in der officiellen Ausgabe des römischen Meßbuches definitiv festgestellt wurde; bis dahin herrschte auch hierin nach Verschiedenheit der Diöcesen mancherlei Verschiedenheit und hatte man namentlich nicht überall die gleichen Gebete; die Dominikaner sprechen noch jetzt bloß das Quod ore sumpsimus und zwar erst zur ablutio digitorum, dagegen hatte man anderwärts bis aufs Missale Pius' V. außer den beiden jetzigen Gebeten noch ein drittes, und fügte man am Schluß noch folgende, auf die Gegenwart des Herrn im Opfer und auf die Communion bezüglichen Worte bei: Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. Verbum caro factum est[2], et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Jam corpus ejus corpori meo sociatum est, et sanguis ejus ornavit genas meas; mel et lac ex ore ejus suscepi, et sanguis ejus ornavit genas meas. Lutum fecit Dominus ex sputo, et linivit oculos meos, et abii, et lavi, et vidi et credidi Deo[3].

6. Erst wenn der Celebrans communicirt hat („postquam sumpserit communionem“; Caerem. episcop.), soll der Musikchor den Gesang der *Communio* beginnen, die ihren Namen deshalb führt, weil sie ursprünglich

Offertorium für das Pontificalamt charakteristisch ist, war schon lange vor der ablutio digitorum in Gebrauch und wurde auch noch beibehalten, als man die ablutio digitorum, deren schon der hl. Thomas (III. q. 85. art. 5) unzweideutig erwähnt, auch ins Pontificalamt einführte. Innocenz III. und Durand, zu deren Zeit auch die einfachen Priester die in Rede stehende Händewaschung vornahmen, geben als Grund für dieselbe an: Indignum existeret, ut manus, quae corpus incorruptibile contrectarunt, corruptibile contingant, vel ad res communes tangendas accedant, donec studiose laventur. Durand setzt noch hinzu, daß einige nach der Messe, wenn sie die Paramente abgelegt haben, nochmals die Hände waschen, was dermalen der Bischof noch thut, während die Priester nur diese Händewaschung nach der Messe haben, welche sozusagen als augenfällige Grenzscheide zwischen der heiligen Opferhandlung und zwischen den Alltagshandlungen erscheint. Das Wasser von dieser Händewaschung wurde und wird nicht sumirt, sollte aber nach Innocenz und Durand in locum mundum et honestum (Piscin oder Sacrarium) geschüttet werden.

[1] Nur von dieser, nicht von einer Purification des Kelches ist im Mittelalter die Rede; statt *os* purificare kommt auch vor: *se* purificare, wie auch im jetzigen Missale noch steht: *se* purificat.

[2] Das Johannes-Evangelium am Schluß der Messe war damals noch nicht eingeführt.

[3] Die Worte „Lutum feci etc.“ hängen mit dem weit verbreiteten Brauch zusammen, gemäß welchem der Priester nach empfangener Ablution mit den Ablutionsfingern seine Augen berührte, um auszudrücken, daß der Heiland durch die Communion auf die Seele wunderbar erleuchtend und heilend eingewirkt habe; vgl. Berthold von Chiemsee im „Teutsch Rational“ Kap. 23.

bestimmt war, während der vom Celebrans zu spendenden Communion des Volkes gesungen zu werden, also thatsächlich Communiongesang war. Seitdem es üblich geworden, daß die Communio nicht mehr bloß vom Chor gesungen, sondern auch vom Celebrans recitirt wird, liest sie dieser nach vollendeter Purification und Ablution, unmittelbar vor dem zur Postcommunio einleitenden Dominus vobiscum.

Dermalen besteht die Communio nur noch aus jener Antiphon, welche ehemals den Psalm einleitete und abschloß, der während der Communionspendung antiphonisch gesungen wurde, weshalb sie früherhin den Namen *antiphona ad communionem* führte. Sie ist zum öftern aus den heiligen Schriften des Alten (den Psalmen und anderen Büchern) und des Neuen Testaments entnommen, ziemlich selten (meist nur in neuen Messen) besteht sie aus Worten der Kirche. Gleich dem Introitus und dem Offertorium bringt sie in der Regel die Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, den specifischen Tages- oder Festgedanken [1] nach irgend einer Seite hin zum Ausdruck und bereitet dadurch wenigstens im allgemeinen auf die Postcommunio vor, in welcher als Wirkung des (sacramentalen oder bloß geistlichen) Communionempfanges im Zusammenhang mit der betreffenden Tages- oder Festfeier wirksame Gnade (Tages- oder Festgnade) erfleht wird. Da übrigens die Communio ein die Communion des Volkes begleitender Gesang war und sein sollte, glaubten wir sie noch in dem Paragraphen vom Communionritus behandeln zu sollen.

Aus den apostolischen Constitutionen (VIII. 13) und aus Cyrill von Jerusalem (Catech. mystag. V. 20) wissen wir, daß man in der morgenländischen Kirche bei der Liturgie während der Austheilung der Communion an die Gläubigen den 33. Psalm sang, in welchem Gott für das köstliche Mahl (V. 9) Dank gesagt und sodann den Gläubigen Anleitung gegeben wurde (V. 12 ff.), wie sie im Leben solcher Gnade sich würdig erweisen sollten. In der afrikanischen Kirche wurde Psalmengesang während der Austheilung der Eucharistie in den Tagen des hl. Augustin (Retract. II. c. 11) eingeführt; bezüglich der römischen Kirche haben wir aus den ersten Jahrhunderten zwar keine diesbezügliche Nachricht, allein das Antiphonar Gregor des Großen berechtigt zu dem Schluß, daß es auch in der römischen Kirche schon lange vor Gregor müsse üblich gewesen sein, während das Volk in der feierlichen Messe die Communion empfing, einen Psalm zu singen; dieser war, nach Gregors Antiphonar zu urtheilen, nicht, wie im Orient, stets der gleiche, sondern nach der Zeit des Kirchenjahres und resp. der Feste verschieden, war also nicht in ganz specieller Beziehung auf die Communion an sich, sondern in Rücksicht auf das sich immer mehr entwickelnde Kirchenjahr ausgewählt, da ja die Gläubigen, wie im

[1] In der Mitternachtsmesse von Weihnachten, welche an die ewige Geburt des Logos aus dem Vater erinnern soll, lautet dem entsprechend die communio: „Im Glanze der Heiligen hab ich dich aus meinem Schoße (aus meinem innersten Wesen) vor dem Morgenstern gezeugt;“ in der Postcommunio wird sodann consortium mit Christus, d. i. Vergöttlichung mit ihm, dem fleischgewordenen Logos, als Frucht des Opfers und Opfermahles erfleht. — Quadragesima ist die Zeit büßender Entsagung und des intensiven Ringkampfes mit der Sünde und dem Satan; Kraft hiefür wird in der Fastenzeit in der Postcommunio und an den Ferien noch speciell in der Oratio super populum erfleht, während in der Communio durchschnittlich Bedeutung und Aufgabe der Quadragesima von irgend einer Seite hervorgehoben ist. Uebrigens kann von einem innern Zusammenhang zwischen Communio und Postcommunio nur im großen und ganzen die Rede sein.

Sinn und Geist des Kirchenjahres beten und opfern resp. mitopfern, so auch im Geist des Kirchenjahres communiciren sollten und sollen. Dem Psalm ging eine Antiphon voraus; war diese aus einem Psalm entnommen, so wurde im Anschluß an sie eben dieser Psalm gesungen; war aber die Antiphon aus einem andern biblischen Buche, dann sang man den gleichen Psalm, der schon beim Introitus war gesungen worden. Der Psalm wurde mit der Doxologie geschlossen und nach dieser die Antiphon wiederholt. Ein klares Bild von Communiongesang der römischen Kirche im frühern Mittelalter und resp. in der Zeit Gregors des Großen geben die ältesten römischen Ordines, deren erster (n. 20; vgl. II. 14; III. 18) also berichtet: Cum Pontifex (papa) coeperit[1] in Senatorio (Bd. I. S. 736) communicare, statim schola incipit *antiphonam ad communionem* per vices cum Subdiaconis, et psallunt usque dum communicato omni populo annuat Pontifex ut dicant Gloria Patri et tunc repetito versu (= antiphona) quiescant. Weil im Lauf des Mittelalters die Communion der Gläubigen und deren feierliche Spendung intra Missarum solemnia immer seltener wurde, schrumpfte der liturgische Communiongesang immer mehr zusammen[2], bis zuletzt nur noch die vormals den Psalm einleitende und abschließende *antiphona* blieb, die man aber, da sie ohne Psalm eigentlich keine antiphona mehr war, nicht mehr antiphona ad Communionem, sondern kurzweg Communio nannte, wie aus Sicard und dem 14. römischen Ordo (n. 53; cantata communione a choro) zu ersehen ist.

7. Bereits oben (S. 272) wurde gesagt, daß nach der ältern mystischen Meßerklärung die Vermischung der heiligen Gestalten beim Pax Domini sit semper vobiscum an die Auferstehung des Herrn, an die Wiedervereinigung seiner heiligsten Seele mit dem Leib erinnere. Folgerichtig deutet man dann die Communion auf das eucharistische Mahl des Herrn mit den Jüngern in Emmaus. Im Gesang der Communio, welcher antiphonisch (reciprocando; Innoc. III), also Wechselgesang war und freudigen Charakter hatte, sah man angedeutet, daß die Apostel nach der Auferstehung des Herrn sich gegenseitig in Freude die gehabten Erscheinungen mittheilten, namentlich daß die beiden Emmaus-Jünger den übrigen jubelnd erzählten, wie sie den Herrn am Brodbrechen erkannt haben. Nach der jüngern mystischen Erklärung erinnert die Vermischung der Gestalten an das Hinabsteigen der Seele Christi in die Unterwelt, die Communion des Priesters (sepultura Christi in corde sacerdotis) an Jesu Begräbniß, das Hinaustreten auf die Epistelseite zum Lesen der Communio an das Hervorgehen des Herrn aus dem Grabe, der nachfolgende Gruß mit Dominus vobiscum an den Gruß des Auferstandenen an seine Jünger mit Pax vobiscum.

---

[1] Es ist nicht richtig, wenn Durand (IV. c. 56) sagt, der Communiongesang habe erst nach der Communion des Volkes begonnen, sei gratiarum actio für die bereits empfangene Communion gewesen; dieser Irrthum liegt auch der Bezeichnung des Communiongesanges als Postcommunio zu Grund, der wir bei Innocenz III. und anderwärts begegnen.

[2] Zur Zeit des Mikrologus (c. 18) scheint man noch hie und da, wenn nämlich die Communionspendung länger dauerte, außer der Antiphon auch noch den Psalm oder doch einige Psalmverse gesungen zu haben; er schreibt: interim (dum fideles communicant) antiphona cantatur, quae de communione nomen mutuavit, cui et psalmus subjungendus est cum Gloria Patri, *si necesse fuerit* (vgl. dazu Innsbrucker theolog. Zeitschrift, Jahrg. 1886, S. 35).

§ 39.

Bittgebete nach der Communion.

1. Auf den Communionempfang und die antiphona ad communionem folgt in unserer römischen Liturgie seit alters ein Bittgebet, in welchem der Celebrans, nachdem er im Altarkuß zuerst mit Christo sich in Liebesrapport gesetzt, nachdem er sodann dem Volke, als dessen Mittler er betet, im Dominus vobiscum, und das Volk hinwiederum ihm in dem Et cum spiritu tuo behufs möglichst wirksamen Betens Gottes Gnadenbeistand angewünscht hat (vgl. Bd. I. S. 508 ff.), für sich und für alle, welche (sacramental oder auch nur geistlich) [1] communicirt haben, um reichen und nachhaltigen fructus communionis fleht zu immer größerer Reinigung, Erleuchtung und Heiligung des gesammten individuellen Lebens und zur sichern Erlangung der in der Communion bereits anticipirten himmlischen Seligkeit. Dieses Bittgebet heißt schon im Gelasianum *Postcommunio,* weil es von jeher nach der Communion verrichtet wurde; in mehreren Handschriften des Sacramentarium Gregorianum und noch im Leofric-Missale führt es den Namen *Complenda* (oder ad complendum), weil es (abgesehen von den Ferien der Quadragesima) in genanntem Sacramentar das letzte aller Meßgebete war, den Schluß der Opferfeier bildete.

Gleich der Collecte, die zu Anfang der Messe gesprochen wird (vgl. S. 85), steht auch die Postcommunio im großen und ganzen unter der Idee und dem Einfluß des Kirchenjahres; jedoch würde man zuviel behaupten, wenn man sagen wollte, als Wirkung der genossenen Opferspeise werde in jeder Postcommunio eine bestimmte, mit dem betreffenden Fest oder der betreffenden Zeit des Kirchenjahres in ausgesprochenem Zusammenhang stehende Gnade erfleht. Nicht selten wird in der Postcommunio auf den vorausgegangenen Communionempfang überhaupt nicht einmal ausdrücklich Bezug genommen [2], sondern einfachhin um Gnade gefleht, sei es mit Bezug auf das betreffende Fest, auf den betreffenden Heiligen, oder sei es nur im allgemeinen. Die Gnaden resp. Gnadenwirkungen, um welche mittlerisch (daher mit ausgebreiteten Armen) gebetet wird, sind besonders häufig reinigender, ferner heilender, erleuchtender und erhebender, vor Feinden schützender und für den Himmel erhaltender Natur; an den Heiligenfesten wird die betreffende Gnadenwirkung meistens unter ausdrücklicher Berufung auf die Fürbitte des Heiligen oder auch im Hinweis auf sein Beispiel erfleht. Die im *commune* sanctorum stehenden Postcommunionen kommen fast alle schon im *poprium* sanctorum vor. Hauptsache wird sein, daß der Celebrans die zuerst allgemein gehaltenen Bitten der Postcommunio selbst durch seine Gebetsintention specialisirt, indem er sie Gott im Hinblick auf die Tagesfeier, oder auf die geradigen Bedürfnisse

[1] Daß auch diejenigen, welche bei der Opferfeier weder Oblationen bringen, noch sacramental communiciren, aber in frommer Stimmung anwohnen, an den Früchten des Opfers und Opfermahles Antheil haben, drückte Walafried Strabo also aus: Possumus et debemus dicere, caeteros in fide et in devotione offerentium et communicantium persistentes ejusdem *oblationis et communionis dici et esse participes* (De reb. eccl. 23).

[2] Vgl. z. B. fer. 3. post Dom. Passionis, Vigil. Pentec., Vigil. immacul. concept. B. M. V., S. Joseph., S. Joh. Bapt. etc.

seiner Gemeinde, oder auf seine eigenen in einer ganz speciellen Meinung vorträgt. Hat die Messe mehrere Collecten, so entsprechen diesen ebenso viele Postcommunionen.

Nicht selten bezeichnet man die Postcommunio als Danksagung für die in der Communion (wie schon zuvor durch den Opferact) empfangenen Gnaden. Allein keine einzige Postcommunio unseres römischen Missale hat den Charakter eines ausdrücklichen, specifischen Dankgebetes, und wenn in etlichen wenigen nebenbei von gratiarum actio die Rede ist, so sind sie doch ausgesprochenes Bittgebet, z. B. die Postcommunio in festo S. Sylvestri, welche lautet: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut *de perceptis muneribus gratias exhibentes* intercedente beato Sylvestro confessore tuo atque pontifice beneficia potiora sumamus. Uebrigens, wer, nachdem er die heilige Communion empfangen hat, Gott recht zuversichtsvoll bittet, er möge nunmehr die Communiongnade in seinem Leben auch reiche Frucht bringen lassen, der ist dabei jedenfalls auch und allererst voll des Dankes dafür, daß ihm überhaupt die Communion, von der er so vieles erwartet, zu theil geworden ist; seine Bitte ist insofern auch indirecte Danksagung, weil sie ja in Dankesstimmung wurzelt; sodann ist jedes Bittgebet auch actus *latreuticus* und als solcher Verrherrlichung und Lobpreis des allmächtigen und allgütigen Gottes, weshalb schon Durand mit gutem Recht sagen konnte: „In Postcommunione (sacerdos) *rogat* et *gratias agit* de perceptione Sacramenti“ (IV. c. 57 n. 1).

Schon in der Zwölfapostellehre (c. 10) lesen wir: Postquam impleti estis (esu eucharistiae), *gratias agite,* worauf ein — allerdings etwas allgemein gehaltenes — Dankgebet folgt. In der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 14) ist vorgeschrieben, daß nach Beendigung des Communiongesangs zuerst der Diakon, während die Communicanten noch auf den Knieen liegen, laut ein Gebet spreche, das zunächst Dank für die heilige Communion, alsdann Bitte um deren segenbringende Wirkungen ist und also lautet: „Nachdem wir den kostbaren Leib und das kostbare Blut Christi genossen haben, lasset uns dem Dank sagen, der uns gewürdigt hat, seine heiligen Geheimnisse zu empfangen, und ihn bitten, daß sie uns nicht zum Gerichte, sondern zum Heile werden, zum Wohl der Seele und des Leibes, zum Schutz der Frömmigkeit, zur Vergebung der Sünden, zum ewigen Leben.“ Gleichen Inhalts, aber kürzer, ist das einschlägige Gebet in der Liturgie des Jacobus: „Wir danken Dir, Christus unser Gott, daß Du uns gewürdigt hast, an Deinem Leibe und Blute theilzunehmen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben. Wir bitten Dich, Gütiger und Liebreicher, bewahre uns vor der Verdammniß.“ — Daß in der afrikanischen Kirche nach der Communion ein Dankgebet gesprochen und damit die ganze liturgische Feier geschlossen wurde, sagt uns Augustin mit den Worten: Participato tanto Sacramento *gratiarum actio* cuncta concludit; näheres aber über diese Danksagung erfahren wir von ihm nicht. Auch der altgallicanische Ritus enthält unmittelbar nach der Communion ein förmliches Danksagungsgebet (Daniel, I. S. 109), desgleichen der Canon Gelasii im Stowe-Missale (Innsbrucker Zeitschrift, Jahrg. 1886. S. 11), der aber in dieser Partie kaum ächt ist; in der Muratorischen Ausgabe des Gelasianums hat die Postcommunio regelmäßig den Charakter der Bitte, doch lauten diese Bitten noch anders als im Gregorianum, welchem die Postcommunionen unseres Meßbuches angehören.

2. Nach der ältern mystischen Meßerklärung wird das Dominus vobiscum vor der Postcommunio auf den Segen gedeutet, welchen Christus vor

seiner Himmelfahrt den Aposteln ertheilte (Luc. 24, 50), die Postcommunio selber auf das mittlerische Fürbittgebet, so Christus im Himmel für uns einlegt (Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25), oder es wird das Dominus vobiscum als letzte Begrüßung der Jünger, die Postcommunio, welche mitunter auch benedictio heißt, als Segnung derselben durch den Herrn vor der Himmelfahrt gedeutet und im Entlassungsruf Ite Missa est das Nachbild des Viri Galilaei etc. erblickt, womit die Apostel aus Engelmund (Apg. 1, 11) vom Himmelfahrtsberge entlassen wurden. Die Ertheilung des Schluß-Segens wird dann auf die Sendung des heiligen Geistes gedeutet. Die jüngere mystische Meßerklärung findet in der Postcommunio einen Hinweis auf den Unterricht, welchen Christus während der 40 Tage vor der Himmelfahrt seinen Jüngern über das Reich Gottes und andere Lehren des Christenthums ertheilt hat (Apg. 1, 3), im Ite Missa est auf das Euntes praedicate (Marc. 16, 15), im Schluß-Segen auf die Segnung der Jünger vor der Himmelfahrt und im Johannes-Evangelium auf die Geistessendung.

3. In der Quadragesima sollen die Gläubigen durch Fasten und andere Werke der Entsagung Buße thun für ihre Sünden, sollen sich hierdurch und durch gesteigerten Gebetseifer mehr und mehr losmachen aus den Netzen des Satans und der bösen Begierlichkeit[1], um als Freie in Christo und reich an Verdiensten in voller Freude Ostern feiern zu können. Nun ist es aber eine Thatsache der Erfahrung, daß der Satan dem Menschen um so mehr zusetzt, ihn um so öfter und um so heftiger versucht, je entschiedener sich dieser von ihm abwendet und je energischer er ihn bekämpft, weshalb die Kirche am ersten Sonntag in der Fastenzeit, welche eine Zeit des intensiven Ringkampfes mit dem Satan sein soll, ihre Gläubigen im Evangelium auf Christum in seinem Kampfe mit dem Versucher hinweist und ihnen im Tractus der Sonntagsmesse (Psalm 90) durch Hinweis auf den Schutz des allmächtigen Gottes gegenüber allen Feinden und Gefahren Muth einflößt. Aber damit noch nicht zufrieden, legt die Kirche als besorgte Mutter an allen Ferien der Quadragesima, weil eben an diesen gefastet und darin energisch wider den Satan gekämpft wird, nach der Postcommunio noch eine eigene Oration für ihre Kinder ein, nämlich die sogen. *Oratio super populum*, in welcher nebst verschiedenen anderen Gnaden (Nachlaß von Sünden, Abwendung von zeitlichen Strafen, höhere Erleuchtung, Ausdauer im Guten u. s. w. u. s. w.) ganz besonders oft und dringlich Gottes Schutz gegenüber allen Feinden des Heiles über den *populus Dei*, über die in gesteigertem Bußeifer wider den Satan streitenden Gläubigen, über die ganze familia Dei herabgefleht wird. Amalarius bezeichnet dieses letzte Gebet der Fastenmessen als ultima *benedictio*, und man kann es mit Recht eine benedictio insofern nennen, als in demselben Tag für Tag aufs neue und in den verschiedensten Wendungen Gottes Segen über die durch Werke der Buße wider den Satan streitenden milites Christi herabgerufen wird. — Dadurch, daß die Gläubigen an den Ferien der Quadragesima fasten, charakterisiren sie sich selbst als Büßer, und als solche müssen sie zum Zeichen ihrer von Sünd- und

[1] In der Fastenpräfation heißt es daher: Qui corporali jejunio *vitia comprimis*, mentem elevas, virtutem largiris et praemia.

Schuldbewußtsein durchwalteten Ehrfurcht vor Gottes heiliger Majestät das Haupt tief gebeugt halten, während die oratio super populum über sie gesprochen wird; zu dieser profunda capitis inclinatio (vgl. Bd. I. S. 601) werden sie, nachdem der Celebrans das einleitende Oremus gesprochen hat, durch den Zuruf (des Diakons) „humiliate capita vestra Deo“ feierlich aufgefordert.

Im Sacramentarium Gelasianum folgt auf die Postcommunio nicht bloß an den Ferien der Quadragesima eine oratio *ad*[1] populum, sondern auch an deren Sonntagen, obschon an denselben nirgends gefastet wurde, dann an Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, ferner an vielen anderen Sonntagen, sowie an mehreren Festen (Weihnachten, Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten) mit Ausnahme der Heiligenfeste. Die Oratio ad populum an den Ferien der Quadragesima[2] lautet im Gelasianum fast durchweg anders, als die correspondirende Oratio super populum im Gregorianum. Die Einschränkung der Oratio super populum auf die Ferien der Quadragesima geschah wahrscheinlich durch Gregor den Großen[3]. Den Grund dürfte schon Amalarius richtig erkannt haben, da er über diese Oratio super populum, welche er auch als ultima benedictio bezeichnet, also schreibt: Restat haec ulterior (Postcommunionem sequens) oratio, in qua milites Christi commendantur pugnae contra antiquum hostem. Si omni tempore necesse est, paratum esse bellicosum adversus insidias sive impetus inimicorum, quanto magis in procinctu (im Treffen). Quadragesimali tempore scit adversarius noster a sancta ecclesia singulare certamen commissum esse contra se, ac ideo instat fortius ad rapiendum atque prosternendum, si forte aliquem invenerit negligentem. Sacerdos noster (Christus) ut prudens agonotheta et pugnator, quanto in majore periculo vidit milites fore, tanto eos munit amplius sua benedictione. Arma nostra contra diabolum sunt humilitas et caeterae virtutes. Vult sacerdos noster, ut nostris armis vestiti simus; propterea jubet per ministrum, ut humiliemus capita nostra Deo, et ita tandem infundit super milites protectionem benedictionis suae (scil. in oratione super populum; De eccl. off. III. c. 37; cf. *Durand* l. c. VI. c. 28). Auch der Mikrologus (c. 51) bringt die oratio super populum mit dem intensiven Kampf, welchen die Gläubigen in der Fasten mit dem Satan führen, in Zusammenhang, und meint, dieselbe sei in specieller Rücksicht auf jene Gläubigen eingeführt worden, welche in der Fasten nicht, wie sie sollten, täglich communiciren: ne ergo populus ita oratione[4] ut communione careret, adjecta est oratio super populum, in qua non de communicatione, *sed pro populi protectione specialiter oratur.* — Nach Honorius von Autun (Gemma animae c. 59) wäre die Oratio super populum Surrogat für die Eulogien, welche sonst die Nichtcommunicanten erhielten, die aber in der Quadragesima nicht haben gereicht werden dürfen, eine Ansicht, die sich nicht begründen läßt.

---

[1] Vielleicht gegen das Volk hin gesprochen.

[2] Die Donnerstage der Quadragesima haben im Gelasianum keine Messe; sie sind auch im Gregorianum (edit. Muratori) nicht echt, sondern wurden erst unter Gregor II. († 731) eingeführt; dagegen haben schon im Gelasianum alle Samstage der Fastenzeit ihre Messen, und ist es daher nicht richtig, wenn Grisar (Innsbrucker theol. Zeitschr., Jahrg. 1885, S. 578) meint, die Fastensamstagsmessen seien erst nach Gregor I. eingeführt worden.

[3] Im Gregorianum hat sonst nur noch Lichtmeß eine oratio super populum, das in alter Zeit wegen der um diese Zeit von Heiden gefeierten Februalien (Luperkalien) Fasten- und Bußcharakter hat, wie noch jetzt die Lichtweihe in blauen Paramenten gehalten und, wenn Lichtmeß nach Septuagesima und nicht auf einen Sonntag fällt, vor der Procession das flectamus genua angestimmt wird (vgl. Bd. I. S. 593).

[4] Die Postcommunio wird nach dem Mikrologus bloß für die Communicanten verrichtet.

Viertes Hauptstück.

Schluß der eucharistischen Opferfeier.

§ 40.

Letzte Begrüßung und abschließende Entlassung der versammelten Gläubigen.

1. Nachdem der Celebrans im Verlauf der heiligen Messe wiederholt sich zum anwesenden Volke gewendet und im Dominus vobiscum ihm mittlerisch gewünscht hat, daß der Herr mit ihm sein, daß er beim Beten und Opfern es mit seiner Gnade unterstützen möge, erscheint es gewiß als ganz passend, daß er am Schluß der heiligen Messe, bevor das Volk im Ite Missa est liturgisch entlassen und resp. die Opferfeier geschlossen wird, sich nochmals, nachdem er zuvor sich im Altarkuß mit Christo geeinigt, zu den anwohnenden Gläubigen wende, im Dominus vobiscum, und ihnen wünsche, es möge der Herr, wie er bei der Opferfeier mit ihnen gewesen, nunmehr in Kraft des Opfers auch außerhalb der Kirche bei all ihrem Thun und Lassen mit ihnen sein, sie schützen und sie fördern in allem Guten.

Nicht bloß bei der Opferfeier, sondern auch untertags beim Stundengebet, bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, am Krankenbett u. s. w. ist der Celebrans als Ordinirter, ist er in Kraft des göttlichen Geistes thätig, welchen er bei seiner Weihe als Ordinationspneuma (spiritus) empfangen hat (Bd. I. S. 508 ff.), und darum erscheint das Et cum spiritu tuo aus dem Mund des Volkes am Schluß der heiligen Messe als vollberechtigter Wunsch, der Herr möge gnadenvoll mit dem Celebrans auch außerhalb der Opferfeier sein, möge untertags in allen Lagen seines Berufes das Ordinationspneuma in ihm beleben und kräftigen zu gottgefälliger, reich gesegneter Thätigkeit.

Während das Dominus vobiscum vor der Postcommunion (entsprechend dem vor der Collecte und Secrete resp. vor dem Offertorium) schon in den ältesten römischen Ordines erwähnt wird, kennt das in Rede stehende noch keiner derselben; im 12. und 13. Jahrhundert scheint es aber schon allgemein gebräuchlich gewesen zu sein (vgl. Sicard, Innocenz III., Durand).

2. Auf S. 2 haben wir gezeigt, daß schon in ältester Zeit (Tertullian, Cyprian) die Gläubigen, welche zur Feier des heiligsten Opfers sich einfanden, nicht nach Belieben, sondern erst dann sich entfernen durften, wenn der Schluß des Meßopfers durch des Diakons Zuruf, welcher in der römischen Kirche wahrscheinlich schon in ältester Zeit *Ite Missa est* gelautet hat, liturgisch angekündigt und dadurch den versammelten Gläubigen die Entlassung (Missa = dimissio) officiell gegeben war, welche Amalarius nicht unpassend als absolutio bezeichnet. Als Ruf an das Volk wird das Ite Missa est gegen das Volk hin gesprochen, und zwar in der Messe ohne Leviten vom Celebrans selber. Schon aus den ältesten römischen Ordines erfahren wir, daß die Anwesenden (populus; erst in späterer Zeit der Chor) auf die Schlußankündigung mit *Deo gratias* antworteten, welches als eine bündige und zu-

gleich herzliche Danksagung erscheint für all den Segen, welcher an die soeben beendigte Opferfeier für die Theilnehmer geknüpft war. Wie die Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn im Rückblick auf das nunmehr vollendete Erlösungswerk in dankbarer und freudiger Stimmung nach Jerusalem zurückkehrten, so sollten die Gläubigen in dankbarer und freudiger Stimmung nach vollbrachter Opferfeier das Haus Gottes verlassen, weshalb das Ite Missa est wohl von jeher in freudigen und reichen Melodien, die nach Verschiedenheit der Festesstimmung und des Festjubels verschieden waren [1], vorgetragen wurde. Dermalen ist die Zahl dieser Melodien auf sechs reducirt.

Bis herab ins 11. Jahrhundert war in der römischen Kirche das Ite Missa est die einzige liturgische Schluß- oder Entlassungsformel; alsdann kam statt ihrer für gewisse Tage das *Benedicamus Domino* in Gebrauch, welches, da es an die Stelle des Ite Missa est getreten war, zunächst die Bestimmung hatte, gleich diesem den Schluß der Opferfeier den Gläubigen anzukündigen, welche daher auf dasselbe gerade so und im gleichen Sinne wie auf das Ite Missa est mit Deo gratias antworteten, wie auch jetzt noch geschieht, wo zudem das Benedicamus Domino an mehreren Tagen noch die Melodie eines *Ite Missa est* hat [2]. Aber weil es nicht bloß den Schluß der Messe anzeigen, sondern zugleich die Anwohnenden einladen soll, auch bei der nachfolgenden gottesdienstlichen Lobpreisung (z. B. Laudes oder einer andern Gebetshore) noch zu bleiben, so wird es nicht gegen das Volk, sondern gegen den Altar hin (junctis manibus) gesprochen [3], zu welchem, als der Stätte göttlicher Gegenwart, die Betenden und Lobpreisenden stets sich zu wenden pflegen; das gleiche gilt vom Requiescant in pace, das noch später als das Benedicamus Domino an Stelle des Ite Missa est in Gebrauch kam.

Die Gewohnheit, an gewissen Tagen statt des Ite Missa est die Messe mit *Benedicamus Domino* zu schließen, scheint zur Zeit des Mikrologus (zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts) schon allgemein gewesen zu sein (De eccl. observ. c. 46). Nach ihm wäre das Ite Missa est die Schlußformel gewesen für alle jene Tage, an welchen die Gläubigen sich zahlreich zur Opferfeier einfanden, ein conventus *generalis* statt hatte, und daher eine förmliche und feierliche Entlassung der versammelten Gemeinde nothwendig war, also an Sonn- und Festtagen. Dagegen an gewöhnlichen Tagen (Ferien), wo zur Opferfeier (Conventmesse) zumeist nur Religiosen sich einfanden, die auch nach beendigter Opferfeier noch in der Kirche blieben, um die treffenden Gebetsofficien, z. B. Sext, Non, in der Quadragesima vielleicht schon die Vesper zu persolviren, also Gottes Lob zu singen, da sei das Ite

---

[1] Noch das Augsburger Missale von 1555 hat sechzehn verschiedene, darunter sehr reiche Melodien für das Ite missa est und zehn für das Gloria.

[2] Nämlich an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima hat es die Melodie des Ite der gewöhnlichen Sonntage infra annum, in den Messen der Vigil von Weihnachten, der unschuldigen Kinder und bei den feierlichen Votivmessen sine gloria die Melodie des Ite für die festa duplicia.

[3] Und zwar muß, wenn der Diakon es singt, gleichwohl auch der Celebrans es noch still sprechen, da es nicht bloß Aufforderung zum Danken und Lobpreisen, sondern thatsächlich selbst schon ein Lobpreisen ist; auch das Requiescant in pace als Bittgebet muß im obigen Fall vom Celebrans noch still gesprochen werden (C. R. 7. Sept. 1816). Das Ite Missa est, das keinerlei Gebetscharakter hat, wird nur vom Diakon gesungen und nicht zugleich auch vom Celebrans submissa voce gesprochen.

Missa est als Schlußformel der Messe nicht am Platz gewesen, wohl aber der Ruf: Benedicamus Domino, d. h. laßt uns jetzt noch — im Anschluß an das vollendete Opfer — das Lob Gottes singen. Im Advent und in der Septuagesima (d. i. vom Sonntag Septuagesima bis Ostern) hatte man schon zur Zeit des Mikrologus auch an den Sonntagen statt des Ite Missa est die Schlußformel Benedicamus Domino, nicht als hätte an diesen Sonntagen kein conventus generalis, auf welchen sonst das Ite Missa est berechnet war, stattgefunden, sondern „pro *tristitia temporis* insinuanda“. Das wird nun so zu verstehen sein: der Advent und die Septuagesimalzeit (einschließlich der Quadragesima) sind Zeiten der Buße und des gesteigerten Gebetseifers, und deshalb wird die Kirche gewünscht haben, daß die Gläubigen an den Sonntagen der genannten Zeiten des Kirchenjahres am Schluß der Messe sich nicht alsogleich aus der Kirche entfernen, sondern vielmehr bei der nachfolgenden Gebetsstunde (Hore) des Clerus auch noch da bleiben und im Verein, wenigstens im geistigen Zusammenschluß, mit ihm Gott loben, wozu sie im Benedicamus Domino eingeladen wurden. Das war wohl auch der Grund, warum im Mittelalter (vgl. Durand) in vielen Kirchen am Weihnachtsfest in der hochfeierlichen Mitternachtsmesse nicht Ite Missa est, sondern das Benedicamus Domino gesungen wurde, welches eine Einladung an die Gläubigen war, auch bei den unmittelbar sich anschließenden Laudes noch zu bleiben. Weil der Advent und die Septuagesimalzeit Bußzeiten sind, lag es nahe, das für sie einmal charakteristisch gewordene Benedicamus Domino in der Messe als Zeichen der Bußtrauer zu betrachten und es zunächst auf alle Ferien der genannten Bußzeiten, sodann auch auf andere Bußtage, wie Quatember, Vigilien, Rogationstage (die früher Fasttage waren) auszudehnen, desgleichen auf alle jene Ferien, welche — obgleich nicht Bußtage — doch nichts Solemnes und specifisch Freudiges an sich und darum auch kein Te Deum und kein Gloria haben. Die Zeit von Ostern bis Pfingsten galt in der Kirche von jeher als fortlaufende Festzeit, weshalb die Ferien dieser Zeit wie Te Deum und Gloria, so auch Ite Missa est haben. Rupert von Deutz (De div. off. II. c. 20) sagt vom Ite Missa est bereits: *Solemnis* populi dimissio est, reverenda modulantis enuntiatione (reiche Melodie), nitens rei dignitatem exprimere et quasi extrema manu in abeuntis populi cordibus memoriam stabilire. Nach Rupert und dem Mikrologus trägt der Diakon, wenn *Ite Missa est* zu singen ist, allzeit die Dalmatik als *indumentum* laetitiae, also niemals die casula plicata, was auch jetzt noch zutrifft; jedoch wird dermalen auch an Tagen, an welchen der Diakon das indumentum laetitiae trägt, nicht Ite Missa est, sondern Benedicamus gesungen, z. B. an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Gaudete und Lätare.

3. Während Amalarius (De off. III, 44) als charakteristisch an der Messe für Verstorbene nur das Fehlen des Gloria und des Friedenskusses erwähnt, lesen wir bereits bei Sicard: In Missa pro defunctis terminatur *ex consuetudine* per *Requiescant in pace*[1]. Seitdem es üblich geworden, in vielen Fällen nach der Requiemsmesse die Absolutio ad tumbam — sei es praesente, sei es absente cadavere — vorzunehmen, mußte die Schlußformel Ite etc. von selbst als unpassend erscheinen, da ja die Gläubigen überall auch noch bei der Absolution blieben und bleiben, um für den Verstorbenen zu beten; wohl ist dieses Gebet auch Bittgebet, aber auch wer

[1] Wie schon im 12. Jahrhundert, so muß auch jetzt noch die Schlußformel in der Requiemsmesse ausnahmslos, auch wenn pro uno defuncto applicirt wurde, requies*cant* (pluraliter) lauten, wie ja die Kirche im Memento stets auch aller Verstorbenen gedenkt (C. R. 22. Jan. 1678).

Gott um etwas bittet, verherrlicht ihn dadurch wenigstens indirect als den Allmächtigen und Barmherzigen, weshalb auch hier das *Benedicamus* Domino als motivirt erscheinen konnte.

§ 41.

Schlußsegen nebst vorausgehendem Schlußgebet.

1. Wie die Kinder, ehe sie das Vaterhaus verlassen, gesegnet werden, so empfangen auch die Gläubigen, bevor sie von der ihnen (im Ite Missa est oder im Benedicamus Domino) ertheilten Erlaubniß, aus dem Gotteshaus zu ihren Berufsgeschäften zurückzukehren, wirklich Gebrauch machen, vom Celebrans den Segen. Wohl hat der Priester schon im Verlauf der Opferfeier wieder und wieder in verschiedenen Gebeten Segen für sie erfleht; zum Schlusse thut er es wiederholt im Benedicat vos omnipotens Deus, und wendet er mittelst Kreuzeszeichnung im Segnungsact, der ein Sacramentale ist, aus dem Schatze des vollbrachten Opfers den Gläubigen nochmals [1] und endgiltig die mannigfachsten Gnaden zu, deren sie den Tag, die Woche über bedürfen. Er vollzieht aber den Segnungsact erst, nachdem er im Placeat die schon in den Oblationsgebeten und dann nach der Consecration gestellte Bitte nochmals erneuert hat, es möge der Cultus (obsequium — λατρεία; Rom. 12, 1), welchen er, wenn auch persönlich unwürdig, als gottbestellter Mittler, als *servus* (servitutis meae) Jesu Christi in der vorausgegangenen Opferdarbringung vollzogen hat, vom dreieinigen Gott wohlgefällig aufgenommen werden, damit dem Celebrans und den Gläubigen aus dem Opfer Christi, an welchem auch der Vater und der Heilige Geist, also die ganze Trinität, betheiligt ist [2], reicher Segen, namentlich Versöhnung (sit propitiabile) zu theil werde.

2. Der Altarkuß nach dem Placeat und vor dem Segen hat doppelte Bedeutung. Erstlich ist er Symbol der im Placeat nochmals erneuerten liebenden Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Christus, welchen der Altar sinnbildet, und durch Christus (daher der Schluß Per Christum) an den dreieinigen Gott, von welchem im Placeat wohlgefällige Aufnahme des Opfers und reiche Opferfrucht — besonders propitiatorische — erfleht wird. Als symbolische Handlung, die nach rückwärts mit dem Placeat zusammenhängt, bleibt gleich diesem der Altarkuß mit Recht auch in der Requiemsmesse. In den anderen Messen steht er sodann ohne Zweifel auch noch in Beziehung zur nachfolgenden Segensertheilung [3]. Wohl kommt zuletzt aller Segen vom drei-

[1] Daß sie auch schon vorher in Kraft der verschiedenen Opfer- und Segensgebete im Verlauf der Messe und besonders in der geistlichen Communion Gnade empfingen, ist wohl nicht zu bezweifeln; ist ja dieser Schlußsegen erst ziemlich spät in allgemeine Aufnahme gekommen.

[2] Inwiefern, das haben wir schon wiederholt angedeutet; darum werden bei der Segnung mittelst Kreuzeszeichnung stets auch der Vater und der Heilige Geist genannt (Bd. I. S. 636); auch ist das Gebet vor dem Schlußsegen (Placeat etc.) ausnahmsweise (Bd. I. S. 279) direct an die Trinität gerichtet.

[3] Vgl. Bd. I. S. 662, Anm., wo vom Altarkuß vor mehreren kirchlichen Segnungen die Rede war; noch sei bemerkt, daß der Bischof, auch wenn er nach der Pontificalvesper und am Gründonnerstag nach der Repositio Ss. Sacramenti feierlich den Segen ertheilt, zuvor den Altar küssen muß.

einigen Gott, weshalb beim Segnungsact alle drei göttlichen Personen genannt werden (in nomine Patris etc.); aber er ist Frucht des Kreuzesopfers, und darum findet bei Nennung der drei göttlichen Personen die Kreuzeszeichnung (einmalige oder dreimalige) statt; der eigentliche Segenspender aber ist der im Altar gesinnbildete himmlische Hohepriester (Bd. I. S. 662); zu ihm, in dessen Namen und Kraft der Celebrans segnet, setzt er sich durch den Altarkuß in Rapport; zu ihm aufblickend, erhebt und breitet er sehnsuchtsvoll die Hände aus, die er aber zum Zeichen dringlichen Bittens allsogleich wieder vor der Brust faltet[1], um sich dann gegen das Volk zu wenden und ihm mit erhobener Rechten in der schon erklärten Form den Segen zu ertheilen. Zweifelsohne ist diese Segnung ein Sacramentale und hat sie daher eine gewisse Wirkung ex opere operato; aber diese Wirkung kann vermehrt werden durch das opus operantis des Spenders und des Empfängers. Möge daher der Celebrans sich beim Altarkuß in recht herzlicher Liebe an den himmlischen Hohenpriester hingeben und während des Segnungsactes in glaubensvollem Aufblick zu ihm die Intention in sich erwecken, den Anwohnenden all die Gnaden, deren sie bedürfen, besonders aber die specielle Festgnade zuzuwenden, den Segen des Opfers aber auch noch weiterhin, ja selbst auf die unfreie Creatur überzuleiten. Damit die Gläubigen für ein reiches Maß von Opfersegen empfänglich seien, muß man sie anleiten, den Schlußsegen in recht andächtiger, vertrauensvoller Stimmung zu empfangen und dabei ihr Verlangen speciell auf die Gnade zu richten, deren sie gerade an diesem Tage, in dieser Noth, in dieser Situation u. s. w. besonders bedürfen.

In der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 15) richtet der Diakon an die Gläubigen, unmittelbar bevor er ihnen die Entlassung ankündigt, den Ruf: „Neiget euch und empfanget den Segen," worauf der Bischof ein längeres, sehr schönes Segnungsgebet spricht. Kürzer ist dieses gleichfalls unmittelbar vor dem „Gehet in Frieden" eingereihte Segnungsgebet in der Liturgie des hl. Jacobus, wieder länger in der des hl. Marcus.

In der römischen Kirche galten in alter Zeit die Postcommunio und resp. die Oratio super populum als Segensgebet und hatte man keinen eigenen Segnungsact „per verbum oris et *signum crucis*" (Innoc. III.); „*ultima oratio* sacerdotis benedictio intelligitur", sagt Walafried Strabo (De reb. eccl. 22). Von einer Schlußsegnung mittelst Kreuzeszeichnung vom Altare aus wissen die ältesten römischen Ordines nichts, wohl aber erwähnen sie, daß der Papst unterwegs vom Altare zur Sacristei — also incedendo — die anwesenden und um den Segen bittenden Bischöfe, Priester u. s. w. gesegnet habe (Ordo I. 21; II. 15) mit den Worten: Benedicat vos Dominus, worauf die Gesegneten mit Amen antworteten.

In Gallien, Spanien und vielfach auch in Deutschland ertheilten, wie S. 273 bemerkt wurde, die Bischöfe unmittelbar vor dem Pax Domini (aber nicht am Schluß der Messe) feierlich den Segen, was aber in Rom nicht üblich war[2]. Diese Segnung vor dem Pax Domini durften, wo sie herkömmlich und respective vorgeschrieben war[3], ursprünglich nur die Bischöfe vornehmen[4], und waren somit die

---

[1] Elevat ad *coelum oculos et manus,* quas *extendit* et *jungit* (Rit. celebr.).

[2] Die Benedictionsformularien für einzelne Feste im Gregorianum (edit. Murat. p. 362) sind nicht römischen, sondern gallikanischen Ursprunges.

[3] Vgl. Concil von Agde c. 46; erstes Concil von Orleans c. 26; viertes Concil von Toledo c. 18.

[4] Zur Erinnerung daran, daß ursprünglich nur der Bischof das Recht hatte, bei der

Messen der einfachen Priester auch in diesen Gegenden gerade so wie in Rom ohne alle specifische Segensertheilung, was aber die Gläubigen, da sie bei dieser Praxis nur höchst selten in die Lage kamen, bei der Messe den Segen zu empfangen, schmerzlich empfanden, zumal, seitdem der Communionempfang, in welchem schon die Fülle des Opfersegens beschlossen war, immer seltener wurde. Und so bildete sich aus dem Bedürfniß der Gläubigen heraus die Gewohnheit, daß auch die einfachen Priester bei der Messe den Segen ertheilten und zwar, damit auch hierin der Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern gewahrt bleibe, nicht gleich den ersteren vor dem Pax Domini, sondern erst am Schluß der Messe. Aus dem Mikrologus, der eingehend (c. 21) davon handelt, wie es gekommen sei, daß auch die Priester, und zwar am Schluß der Messe, die Gläubigen segnen, ersieht man, es sei dies schon zu seiner Zeit allgemein üblich gewesen; daß im Laufe des 12. Jahrhunderts auch in Rom dieser Schlußsegen in Aufnahme kam, wird aus Innocenz III. ersichtlich; für die Papstmesse verzeichnet ihn erst der 14. römische Ordo (n. 53) und zwar vor dem Placeat, wie denn auch anderwärts bis auf das Missale Pius' V. das Placeat erst auf den Schlußsegen folgte. Nicht überall wurde der Schlußsegen bloß mit der Hand, sondern vielfach mit der Patene oder dem Kelch oder auch mit dem Corporale ertheilt, als welche mit dem heiligsten Opfer, aus dem der Segen stammt, in unmittelbare Berührung gekommen.

3. Wie noch jetzt, so wurde schon zu Durands Zeit (13. Jahrhundert) und nach Vorschrift des 14. römischen Ordo (14. Jahrhundert) der bischöfliche Segen mit Sit nomen Domini benedictum etc. eingeleitet; dann folgte und folgt noch jetzt Adjutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit coelum et terram, und dann erst die Segensformel nebst Kreuzeszeichnung. Im Namen des dreieinigen Gottes, speciell im Namen Christi, des himmlischen Hohenpriesters, aus dem Schatze seines Opfers am Kreuze, auf welches die Kreuzeszeichnung an die Brust[1] bei Sit nomen Domini benedictum hindeutet, spendet der celebrirende Bischof bei der Liturgie den Segen, und darum preist er (noch gegen den Altar gewendet) zuerst diesen Namen, bekennt alsdann (wie vor der Spendung aller liturgischen Benedictionen; cf. Rit. rom.), daß die Gnadenhilfe (adjutorium), daß der Segen, den er in der Selbstbekreuzung zunächst sich aneignet, zuletzt vom allmächtigen (qui fecit coelum et terram) Gott komme, und dann erst spendet er den Segen, wobei er, wenn es feierlich geschieht, den Hirtenstab in der linken Hand und auf dem Haupte die Mitra hat, das Sinnbild seiner hohepriesterlichen Würde und Macht (Bd. I. S. 627); wenn er aber im Anblick des zum Segnungsact hergetragenen (erzbischöflichen) Kreuzes segnet, muß er aus Ehrfurcht vor dem Bildniß des Gekreuzigten den Segnungsact entblößten Hauptes vollziehen (Bd. I. S. 627). Seit Einführung der officiellen liturgischen Bücher dürfen nur noch Bischöfe und wer sonst den Usus pontificalium hat, die Segensspendung mit Sit nomen Domini, Adjutorium

---

Messe den Segen zu ertheilen, und weil sodann nach apostolischer Vorschrift der Höhere nie vom Niederen gesegnet werden darf (Hebr. 7, 7), muß der Priester, welcher in Gegenwart des (Diöcesan-) Bischofs celebrirt, vor Ertheilung des Segens sich gegen den assistirenden Bischof wenden, das Haupt neigen und dadurch um die Erlaubniß bitten, den Segen ertheilen zu dürfen, die ihm durch Kopfnicken ertheilt wird. Näheres über den Ritus des Segengebens coram Episcopo siehe im Ceremoniale der Bischöfe.

[1] Früher machte der Celebrans dieses Kreuzeszeichen auf den Altar.

nostrum etc. einleiten und dreimalige Kreuzeszeichnung (bei Pater, bei Filius und bei Spiritus sanctus) machen; früher haben auch die Priester in ganz gleicher Weise den Segen am Schluß der Messe ertheilt, dabei sogar viermal (nach den vier Himmelsgegenden) das Kreuzeszeichen gemacht[1]. So lautet noch im Augsburger Missale von 1555 die Vorschrift für die Ertheilung des Schlußsegens durch die Priester also: Manu dextera faciens crucem in *medio altaris* dicat (sacerdos): Sit nomen Domini benedictum; ex hoc nunc et usque in saeculum. Postea *signet se cruce* dicendo: Adjutorium nostrum in nomine † Domini; Qui fecit coelum et terram; tunc ad *orientem* vel versus altare in medio faciens crucem dicit: Benedicat et custodiat nos divina majestas et una Dei † tas; deinde ad *latus dextrum:* Pa † ter, deinde ad populum: et Fi † lius; ad *sinistrum* altaris: et Spi † ritus sanctus. Deinde inclinet se profunde ad medium altaris dicens: Placeat tibi sancta Trinitas etc. Ganz ähnlich beschreibt uns den priesterlichen Schlußsegen Berthold von Chiemsee (1535) im deutschen Rational über das Amt der heiligen Meß: „Auf gehaltene meß, zu abfertigung des volcks, greifft der priester zum segen mit vorlaufender Anrufung und stellet sich mitten an den altar gegen aufgang der Sonne, sprechend: Des Herren nam sei gebenedeyt. Darzu der Chor setzt: Von dieser zeit bis zu ewiger zeit. Ferner der priester: Unser Hilf sei im nam des Herrn. Darauf der Chor: Der gemacht hat den Himmel und die erde. Darnach ermant der priester die lewt, daß sie underm segen beten, und spricht: Oremus. Darüber gibt er um und um den segen auf vier örter mit solchen worten: gesegn euch die göttlich majestät, Vater und sun und heiliger geist. Dieweil macht er mit rechter hand vier creuz[2], das erst gegem auffgang, das ander gegem mittetag, das dritt gegem undergang, das viert gegen mitternacht" (S. XXV). Eines Altarkusses vor dem Segen erwähnt Berthold nicht, wohl aber am Schluß des Gebetes Placeat tibi sancta Trinitas, das erst nach dem Segen gesprochen wurde, worauf der Celebrans sofort den Altar verließ und in den Sagrer (Sacristei) ging.

4. In den Requiemsmessen fällt der Schlußsegen aus, wohl um anzudeuten, daß die Kirche in diesen Messen den Segen des Opfers nicht zunächst den anwesenden Gläubigen, sondern allererst und allermeist den abwesenden Verstorbenen zugewendet wissen möchte, welchen soeben im Requiescant in pace abschließend als voller fructus sacrificii die ewige Ruhe gewünscht wurde. Auch hat die Segenertheilung — zumal im Pontificalamt — das Gepräge des Feierlich-Freudigen, ein Grund mehr, sie beim Trauergottes-

[1] In vielen Diöcesen singen noch jetzt die einfachen Priester beim Wettersegen, der von Inventio bis Exaltatio S. Crucis am Schluß der heiligen Messe ertheilt zu werden pflegt, das Sit nomen Domini etc., Adjutorium nostrum etc., und ertheilen dann mit einer Kreuzpartikel oder auch mit dem Sanctissimum in Ciborio vel in Monstrantia den Segen, dabei singend: Benedictio Dei omnipotentis etc., machen aber nur eine Kreuzeszeichnung. Die Berechtigung, mit dem *Sanctissimum* in der Hand, wie auch am Frohnleichnamstag bei den vier Evangelien geschieht, eine Segnungsformel zu singen, ist aus uralter Gewohnheit abzuleiten und meines Erachtens unanfechtbar.

[2] Sehr eingehend behandelt den Ritus des Meßsegens Burchard von Straßburg (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) in seinem Ordo Missae, nach welchem den einfachen Priestern noch dreimalige Kreuzeszeichnung zusteht.

dienst wegzulassen. Daß nach der mystischen Erklärung des Meßritus der Schlußsegen auf die Sendung des Heiligen Geistes am Pfingstfest gedeutet werde, haben wir schon früher bemerkt.

§ 42.

Das letzte Evangelium.

1. In keiner der Liturgien des Orients begegnen wir am Schluß der Messe einer nochmaligen Lesung aus dem Evangelium; auch die mozarabische hat keine solche, und in der ambrosianischen und römischen hat sie erst sehr spät Aufnahme gefunden; für letztere wurde erst im officiellen Missale Pius' V. (Rubr. general. XIII, 2) vorgeschrieben, daß der Celebrans nach Ertheilung des Segens regelmäßig auf der Evangelienseite des Altares das Initium des Johannes-Evangeliums (I, V. 1—14) lese; nur an Festen, die an einem Sonntag oder an einer Ferie und resp. Vigilie mit eigenem Evangelium gefeiert werden, muß statt des Johannes-Evangeliums das betreffende Sonntags-Ferial- und resp. Vigil-Evangelium gelesen werden; fällt ein solches Fest auf eine Ferie, welche ihr eigenes Ferial-Evangelium hat, und auf die auch noch Vigil mit eigenem Evangelium trifft, so wird statt des Johannes-Evangeliums das Evangelium der Ferie, nicht das von der Vigil gelesen; in der dritten Weihnachtsmesse ist als letztes Evangelium das von Epiphanie, in den Privatmessen des Palmsonntags das aus der Palmweihe zu nehmen. Alle Votivmessen haben am Schluß das Johannes-Evangelium. Da es eine Canontafel mit dem Text des Johannes-Evangeliums zur Zeit Pius' V. noch nicht gab, wie eine solche auch bis zur Stunde nicht vorgeschrieben ist (vgl. Bd. I. S. 785 f.), so verordnet der Ritus celebrandi, daß der Celebrans das Kreuzeszeichen, welches bei der Lesung des ersten Evangeliums stets auf das Initium des Textes gemacht werden muß, auf den Altar mache **oder** auf das Buch, aus welchem er das Johannes-Evangelium liest; auf den Altar wird es jederzeit zu machen sein, wenn kein Buch oder keine Canontafel da ist; nur am Gründonnerstag, wo das Sanctissimum im Kelche auf dem Altar steht, desgleichen wenn auf dem Celebrationsaltar das Allerheiligste ausgesetzt ist, ist die Kreuzeszeichnung auf den Altar unzulässig, wohl aus dem Grunde, weil die Kreuzeszeichnung auf das Initium des Evangelientextes und, wo ein solcher nicht vorhanden ist, auf den ihn stellvertretenden Altar, nicht bloß significative (vgl. S. 122), sondern auch purificative Bedeutung hat, für den Altar aber, auf welchem das Allerheiligste in verhülltem Kelche steht oder gar ausgesetzt ist, eine purificative Segnung so wenig als passend erscheint wie für den Weihrauch, wenn bloß das Allerheiligste incensirt wird (Bd. I. S. 701).

Die erste Nachricht über Lesung des Johannes-Evangeliums am Schluß der Messe erhalten wir von Durand (IV. 24. n. 5), welcher schreibt: *quidam* volentes dicere finita Missa evangelium *sancti Johannis vel aliud*, imprimunt primo signum crucis *super altare* et postea in fronte. Die meisten handschriftlichen und noch viele gedruckte Missalien erwähnen nichts von dieser Schlußlesung des Johannes-Evangeliums, während nicht wenige gedruckte noch aus dem 15. Jahrhundert sie enthalten. An manchen Orten recitirten die Priester genanntes Evangelium

quasi in gratiarum actionem während der Rückkehr in die Sacristei[1] und während des Ablegens der Paramente. Wo es am Altare und laut recitirt wurde, scheint dies meistens auf den Wunsch frommer Laien geschehen zu sein, welche, wie schon in alter Zeit die Kirchenväter, auf dieses Initium sehr viel hielten und ihm wohl auch besondere Wirksamkeit gegen böse Einflüsse beilegten, wobei, nach can. 10 der Synode von Seligenstadt im Jahre 1022 zu urtheilen, nicht selten Aberglaube mit unterlief. Bei Augustin (De civ. Dei X. 29) liest man bekanntlich, daß, gemäß der Aeußerung eines Platonikers, der Anfang des Johannes-Evangeliums mit goldenen Buchstaben geschrieben und in allen Kirchen an den augenfälligsten Orten angebracht werden sollte; auch billigt es Augustin (Tract. in Joh. VII. 12), daß man zur Vertreibung von Kopfschmerzen das Evangelium (überhaupt, nicht gerade den Anfang des Johannes-Evangeliums) auf das Haupt lege. Bekannt ist, daß im Mittelalter das *Initium* des Johannes-Evangeliums, auf Pergamentzettel geschrieben und als Schutzmittel gegen böse Einflüsse, in Bullen am Hals getragen wurde[2], daß man dieses Initium mit oft wunderbarem Erfolge über Kranke las oder es ihnen auf das Haupt legte (Catalani in Rit. rom. tom. I. p. 357) und daß man dessen Lesung oder Absingung als wirksam gegen schädliche, von bösen Geistern (aëreae potestates; Ephes. 6, 12) beeinflußte Gewitter betrachtete, woraus sich erklärt, daß dieses Initium bis in die Jetztzeit herein noch bei verschiedenen Ritualhandlungen im Gebrauch steht[3]. Weil die Gläubigen so große Verehrung und so viel Vertrauen für den geheimnißreichen Anfang des Johannes-Evangeliums hatten, stellten sie bei Meßstiftungen mitunter ausdrücklich die Bedingung, daß am Schluß der Messe das Johannes-Evangelium gelesen werden müsse, und die Priester ihrerseits trugen dieser berechtigten Verehrung vielfach auch aus freien Stücken Rechnung, indem sie es am Schluß der Messe nicht erst auf dem Wege zur Sacristei, sondern noch auf dem Altare laut lasen oder sangen. Jedenfalls wurde durch die einschlägige Vorschrift im Missale Pius' V. nur eine schon weitverbreitete Gewohnheit fixirt und geregelt, wozu gewiß auch die Erwägung beitrug, daß gerade dieser evangelische Abschnitt, um seines erhabenen Inhaltes willen, für den Celebrans und die Gläubigen am Schluß der Opferfeier ein ganz geeigneter, mit dem Opfermysterium tief innerlich zusammenhängender Betrachtungsgegenstand sei.

2. Wie der hl. Matthäus in seinem Evangelium die Leser durch das vorangestellte Geschlechtsregister im vorhinein über die menschliche Herkunft des Herrn orientirt, so gibt der Liebesjünger gleich zu Anfang seines „göttlich erhabenen, wahrhaft pneumatischen Evangeliums" zur Orientirung der Leser in aller Kürze die erhabensten Aufschlüsse bezüglich der Gottheit

---

[1] Noch jetzt recitirt es nach Vorschrift des Caerem. episcop. der Bischof beim Pontificalamt nicht am Altare, sondern — nachdem er auf der Evangelienseite des Altares das einleitende Dominus vobiscum, Initium s. Evangelii etc. gesprochen und das Kreuzeszeichen auf den Altar gemacht hat — auf dem Hingang vom Altar zum Thron resp. an den Ort, wo er die Paramente ablegt.

[2] Ueber das Anhängen von Schriftstellen am Hals vgl. Thom. Summ. theolog. II. 2. q. 96. art. 4.

[3] Im römischen Rituale in *visitatione infirmorum* spielt die Lesung des Anfangs vom Johannes-Evangelium in Verbindung mit Handauflegung eine bedeutsame Rolle, desgleichen im Exorcismus obsessorum. In vielen Diöcesen wird dieses Initium in Verbindung mit dem Wettersegen gelesen oder gesungen; anderwärts wird es bei Copulationen gleich zu Anfang oder auch erst am Ende über die Brautleute, wieder anderwärts über die Neugetauften (wohl in Rücksicht auf die Stelle: dedit eis potestatem filios Dei fieri) zum Abschluß der ganzen Taufhandlung gelesen u. s. w.

Jesu, über dessen geheimnißvolle Reden, über dessen Wunder, Leiden, Sterben und Auferstehung er berichten will — Aufschlüsse, welche für das Verständniß alles nachfolgenden von größter Wichtigkeit sind und so recht als der Prolog zum Ganzen erscheinen. In diesem Prolog nun, welcher in der heiligen Messe Schlußevangelium ist (Joh. 1, 1—14), sagt Johannes behufs vorläufiger Orientirung der Leser, dieser Jesus, welcher den Gegenstand des Evangeliums bildet, sei als Sohn Gottes[1] von Ewigkeit (in principio = vor aller Zeit, daher ewig), er stehe von Ewigkeit (Verbum a principio *apud* Deum) in Lebens- und Wesensverkehr mit Gott (ἦν πρὸς τὸν θεόν — trinitarische Perichoresis) und sei selber Gott (Deus erat Verbum). Weil er Gott ist gleich dem Vater, ist er auch Schöpfer, die gesammte Creatur ist durch ihn geworden. Aber nicht bloß Quell alles natürlichen Lebens und Daseins (durch die Schöpfung) ist er, in ihm war und ist auch der Quell alles übernatürlichen Lebens[2], welches zugleich und ganz besonders als Licht für den durch Sünde verfinsterten Menschengeist sich erweist. Das übernatürliche Licht, dessen Quell und Träger der Logos ist, leuchtete und leuchtet (φαίνει) in die intellectuell und sittlich verfinsterte Menschheit hinein im Judenthum und Heidenthum (λόγος σπερματικός; Bd. I. S. 182), aber die Finsterniß ließ sich nicht erleuchten. Da sendete Gott, um kein Mittel unversucht zu lassen, Johannes den Täufer, auf daß er öffentlich bezeuge, in Jesus sei das wahre Licht für die verfinsterte Menschheit erschienen, auf daß so alle (Juden und Heiden) durch ihn als Zeugen zum Glauben an dieses Licht gelangen möchten; wir sagten, durch ihn als Zeugen, denn nur Zeuge vom Licht war Johannes, nicht das Licht selber. Jener aber, von welchem Johannes Zeugniß gab, ist das wahre Licht, das der Idee vom übernatürlichen Licht absolut entsprechende Licht, das Licht per eminentiam (Joh. 8, 12)[3], welches auf jeden Menschen, der in die Welt kommt[4] (auch

[1] Statt Sohn hat der Evangelist (gegenüber der Philonischen Logoslehre) die passend bildliche Bezeichnung *Verbum* (λόγος) für die zweite Person in der Gottheit gewählt, weil in ihr Gott der Vater (als der Sprechende gedacht) das Gotteswesen ad intra (im trinitarischen Leben) und ad extra (in natürlicher und übernatürlicher Offenbarung) in vollkommenster Weise zum Ausdruck bringt, ähnlich wie der menschliche Geist im gesprochenen Wort sich am adäquatesten zu offenbaren vermag.

[2] Ζωή (vita) bezeichnet nach Johanneischem Sprachgebrauch nicht das natürlich-physische Leben, welches auch dem Sünder bleibt, sondern die heiligmachende Gnade (Bd. I. S. 178), welche eine die Natur weit überragende, höchst reale Theilnahme an Gottes eigenstem Leben, Leben aus Gott ist, das auf alle natürlichen Seelenkräfte erhebend und verklärend wirkt, selbst dem Leib den Keim der Unsterblichkeit einsenkt. Dieses Leben besaßen schon die Stammeltern im Paradiese (status naturae *elevatae*), und nachdem es der Menschheit zu Verlust gegangen war, hat Christus als Mittler es ihr wieder verdient und theilt es den einzelnen mit durch den Heiligen Geist, der von dem nimmt, was des Sohnes ist (Joh. 16, 14), welcher Quell dieses Lebens schon als Logos war und als Gottmensch in noch erhöhtem Sinne es geworden ist. Dieses übernatürliche Leben aus dem Logos und resp. aus dem Gottmenschen hatte und hat außer verschiedenen anderen Wirkungen ganz besonders die, den Menschengeist zu erleuchten (vita lux hominum), ihn für die Aufnahme des Lichtes der Offenbarung recht empfänglich zu machen.

[3] Ueber Christus als das Licht der Welt vgl. Bd. I. S. 672 ff.

[4] Nach dem Griechischen ist ἐρχόμενον Prädikat zu φῶς; der Logos, welcher jeden Menschen erleuchtet, war das wahre Licht, welches in die Welt kommen sollte, das schon seit dem Sündenfall angekündigt und ersehnt war.

die Heiden nicht ausgenommen), übernatürlich erleuchtend (im Gewissen, durch positive Offenbarung u. s. w.) einwirkt (V. 9). Dieses wahre Licht, der Logos, war schon lange, bevor er im Fleische erschien, in der von ihm geschaffenen Welt erleuchtend thätig, allein die Welt (Heiden und Juden) erkannten ihn nicht, verschlossen sich seiner Wirksamkeit (V. 10); speciell kam er mit seiner erleuchtenden Wirksamkeit in Moses und den Propheten zu dem Volke Israel, das er sich als besonderes Eigenthum aus der vorchristlichen Welt auserwählt hatte; aber auch die Israeliten, seine Eigenen, nahmen ihn der Masse nach nicht auf (V. 11); den wenigen aber aus dem Judenthum und Heidenthum, aus dem ganzen sündeverfinsterten Κόσμος (V. 10), die ihn aufnahmen, d. h. die seine übernatürlich erleuchtende Gnade in sich wirken ließen und infolge dessen übernatürlich an ihn (an seinen Namen) glaubten[1], gab er eben in diesem Glauben und auf Grund desselben die Macht oder das Vermögen (ἐξουσία), Kinder Gottes zu werden, was sie nicht durch fleischliche Zeugung (voluntate carnis — voluntate viri), sondern durch Geburt aus Gott geworden sind, welche sich in der Eingießung der heiligmachenden Gnade vollzieht, die göttliches Leben ist, reale Theilnahme an Gottes Natur (II Petr. 1, 4) bewirkt und eben dadurch zum Kinde Gottes und zum Erben Gottes macht (Röm. 8, 14 ff.). Nachdem der Logos, wie von V. 9—13 erwähnt wurde, schon längst in der Welt gewirkt hatte, ist er in der Fülle der Zeiten selbst Mensch (caro) geworden, weil ohne seine Menschwerdung die gottentfremdete Menschheit der in V. 13 erwähnten Gotteskindschaft, ohne die man nicht zum Erbe des Himmels gelangen kann, nicht theilhaftig werden könnte[2]. Als menschgeworden hat der Logos 33 Jahre lang unter den Menschen, unter den Zeitgenossen des Evangelisten (in nobis) gewohnt, und diese — vorab der Liebesjünger und die übrigen Apostel — haben die Gottesherrlichkeit (gloria — δόξα) geschaut, welche aus seinen Reden, Wundern, seiner Verklärung auf Thabor, selbst aus seinem Leiden und besonders aus seiner Auferstehung hervorstrahlte; es war eine Herrlichkeit, wie sie Christo als dem wesensgleichen Eingebornen des Vaters (gezeugt von ihm oder aus ihm — παρὰ πατρός) eigen sein mußte; dieses fleischgewordene Wort hat unter uns gewohnt (plenum geht auf Verbum zurück) und sich gezeigt als voll der Gnade und Wahrheit, d. h. als die füllenhafte, absolute Gnade (χάρις — huldvolle Gesinnung gegen die Menschen, dann realer Ausfluß derselben, actuelle und heiligmachende Gnade) und als die vollkommene, absolute Wahrheit[3].

[1] Daß nicht bloß Juden, sondern auch Heiden, die guten Willens waren und sich vom Logos übernatürlich erleuchten ließen, zu einem — wenn auch noch so unvollkommenen — Glauben an das kommende Heil gelangen und auf Grund solchen Glaubens ein Anrecht auf die Gotteskindschaft in Christo erhalten konnten, unterliegt keinem Zweifel.

[2] Diejenigen, welche schon vor der Incarnation und resp. vor dem Opfertod des Herrn zur Kindschaft Gottes gelangten (V. 12), erhielten sie eben intuitu incarnationis et mortis Christi.

[3] Manche Erklärer deuten schon von V. 4 an alles auf die Wirksamkeit Jesu unter den Juden während seines Erdenlebens; da aber erst V. 14 von der Menschwerdung die Rede ist, dürfte es sich mehr empfehlen, das Vorausgehende auf die Wirksamkeit des Logos vor seiner Ankunft im Fleische zu deuten.

3. In jeder heiligen Messe erneuert sich in gewissem Sinne das am Schluß des Prologes so feierlich erwähnte Geheimniß der Incarnation, sofern nämlich der fleischgewordene Logos voll der Wahrheit (didaktischer Theil der Messe) und voll der Gnade (fructus sacrificii) auf dem Altare gegenwärtig wird und besonders, sofern er in sacramentaler Communion sein heiligstes Fleisch mit unserm Fleisch, sein heiligstes Blut mit unserm Blut geheimnißvoll mischt (Irenäus), uns zu seinen σύσσωμοι καὶ σύναιμοι (Cyrill von Jerusalem) macht, unsere armselige menschliche Natur in die denkbar innigste Verbindung mit sich und dadurch mit dem Vater und dem Heiligen Geiste bringt, so daß wir zwar nicht gleich der menschlichen Natur Christi in hypostatische Union mit Gott treten, aber gleichwohl immer mehr vergöttlicht werden und man berechtigt ist zu sagen, durch den würdigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi incarnire — so weit dies möglich ist — der Logos in den einzelnen, es werde in ihnen das Mysterium incarnationis sozusagen individualisirt, weshalb die Kirche am festum Corporis Christi und in der Votivmesse de sanctissimo Sacramento die Weihnachtspräfation („quia per incarnati verbi mysterium") singen und im Officium die Hymnen schließen läßt mit: Jesu tibi sit gloria, *qui natus es de virgine.*

Es ist nun gewiß ganz passend, daß der Celebrans und die Gläubigen am Schluß der heiligen Messe in Dank und Anbetung (Genuflexion bei Et Verbum caro factum est) der tiefinnersten Beziehung des heiligsten Opfers zur Incarnation gedenken, und an der Hand des Johannes-Evangeliums in frommer Betrachtung erwägen, daß der, welcher in der Wandlung unter ihnen gegenwärtig geworden ist und sich ihnen zur Speise gegeben oder doch angeboten hat, der eingeborne Sohn Gottes und als solcher selbst persönlicher Gott ist, daß er die Welt erschaffen hat und seit dem Sündenfalle in unermüdlicher Barmherzigkeit erleuchtend und belebend im Heidenthum und Judenthum thätig war, bis er endlich in der Fülle der Zeiten incarnirte, ein Menschenkind wurde, um alle, die an ihn, welchem der Täufer feierlich das Zeugniß gegeben, gläubig sich hingeben, der Gotteskindschaft theilhaftig zu machen. Solche Erwägungen sind besonders geeignet, den Celebrans für seine gratiarum actio post Missam andächtig zu stimmen und auch beizutragen, daß die Gläubigen in gehobener, weihevoller Stimmung das Gotteshaus verlassen. Dazu kommt noch, daß im Johannes-Evangelium die ältere mystische Meßerklärung eine Art Ergänzung erhält. Dieser Erklärung zufolge erinnern die einzelnen Theile der heiligen Messe an das gesammte Erlösungswerk vom Eintritt Christi in die Welt (Introitus) bis zur Sendung des Heiligen Geistes (letzter Segen); im Johannes-Evangelium nun wird der betrachtende Blick noch weiter zurück gelenkt, nämlich auch auf die erlöserische Thätigkeit des Logos unter Heiden und Juden vor seiner Incarnation, eine Thätigkeit, die mit zu dem Einen, gesammten opus redemtionis gehört, das in der heiligen Messe sich in mysterio vollzieht, wie die Kirche selber in der Secreta des neunten Sonntags nach Pfingsten uns versichert.

§ 43.

Danksagung nach der Opferfeier.

1. Wohl hat der Celebrans schon bei der Sumtion des heiligsten Blutes dankerfüllten Herzens sich gefragt: Quid retribuam Domino, pro omnibus quae (in hac sacrificii oblatione) retribuit mihi, und hat sodann lobpreisend den Namen des Herrn angerufen (*laudans* invocabo Dominum); aber es ist gewiß billig, daß er für die Früchte, welche aus dem Opfer sowohl den Gläubigen als insbesondere ihm selber in der sacramentalen Communion zu theil geworden sind, noch ganz speciell und in ausgedehnter Weise danksage, was er in der „gratiarum actio post Missam" thut, deren Verrichtung im officiellen römischen Missale ihm vorgeschrieben ist[1] (Rit. celebr. XII. 6) und für die er gewiß unter allen Umständen die erforderliche Zeit findet, da sie ja während des Wegganges vom Altare zur Sacristei und des Ausziehens der Paramente gebetet werden darf[2] (Rit. celebr. l. c.). In ihren Hauptbestandtheilen begegnen wir derselben schon im 10. und 11. Jahrhundert; in ihrer jetzigen Gestalt und Ausdehnung wurde sie allgemein erst im Missale Pius' V. vorgeschrieben.

a) Die griechischen Liturgien haben, wie schon früher bemerkt wurde, im Context der Messe selber, unmittelbar nach dem Communionempfang eine etwas ausführlichere Danksagung, an welche sich sofort längere Bitten anreihen, welche unserer Postcommunio entsprechen (S. 296); dazu kommen dann (z. B. in der Liturgie des hl. Jacobus, Chrysostomus, Basilius) erst noch specielle Dank- und Bittgebete des Celebrans, die er nach dem Weggange vom Altar im sogen. Altarraum (Diakonikon) spricht.

b) Die älteren römischen Ordines erwähnen kein eigenes Receßgebet, erst im 14. Ordo (n. 71) begegnen wir einem solchen, das aber schon ganz dieselbe Gestalt hat wie die gratiarum actio in unserem römischen Meßbuch. Nach Angabe des Mikrologus (n. 23) betete der Priester während des Ablegens der liturgischen Gewänder das Canticum Benedicite, den Psalm (150) Laudate Dominum in sanctis ejus, dann Kyrie eleison etc., Pater noster, die Versikel: Confiteantur tibi etc., Exsultabunt sancti in gloria, *Exsultent justi in conspectu Dei*, Non nobis Domine etc., Domine exaudi und die beiden Orationen: Deus qui tribus pueris, Actiones nostras. Noch vier weitere Versikel verzeichnet das Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert), gemäß welchem der Celebrans das Canticum Benedicite, sodann die Psalmen Laudate Dominum omnes gentes (Ps. 116) und Laudate Dominum in sanctis (150) auf dem Rückwege zur Sacristei mit den ministri sacri (abwechselnd) sang, und danach im Anschluß an die acht Versikel drei Orationen sprach, darunter eine sehr ausführliche, dann die zwei vom Mikro-

---

[1] Nach dem Ablegen der Paramente die Hände zu waschen, ist nicht vorgeschrieben, aber mit Recht fast allgemein gebräuchlich, aus Gründen, welche schon S. 292 Anm. und in der allgemeinen Liturgik (Bd. I. S. 617) angedeutet wurden, wo auch bemerkt ist, daß nach manchen Rubricisten für diese Händewaschung nach der heiligen Messe ein zweites, von dem für die Händewaschung vor der heiligen Messe verschiedenes Handtuch benutzt, und das Ablutionswasser nicht an einen profanen Ort geschüttet werden solle.

[2] Auf gestellte Anfrage hat die Ritusscongregation (23. Nov. 1887) erklärt, der kirchlich vorgeschriebene Receß soll unmittelbar nach Beendigung des letzten Evangeliums gebetet werden.

logus erwähnten. An diese Orationen schließt sich noch in gedruckten Missalien des 16. Jahrhunderts sehr passend das Canticum nunc dimittis servum tuum an, auf welches noch weitere (im Augsburger Missale von 1555 nicht weniger als zehn) Orationen folgen, darin, unter wiederholtem Ausdruck des Dankes, um allseitige Flüssigmachung der Opfer- und Communiongnade im Leben des Priesters gefleht und schließlich auch noch für die Verstorbenen gebetet wird.

2. Die (nur an festis duplicibus — in der österlichen Zeit unter Beifügung von Alleluja — zu duplicirende) Antiphon zum Canticum und Psalm hat plurale Fassung (cantemus), weil der Celebrans den Lobgesang und die ihm angereihten Bitten nicht als bloße Privatperson, sondern als Mittler und darum auch im Namen der Gläubigen, zunächst derjenigen verrichtet, welche der Opferfeier anwohnten und in sacramentaler oder doch geistlicher Communion die Früchte derselben empfingen.

Die in unserer Seele und in unserem Leibe wurzelnden verkehrten Begierden mannigfacher Art, welche aus der Sünde stammen, und die unter dem sollicitirenden Einfluß des Satans uns oft heißen Kampf und brennenden Seelenschmerz verursachen, werden von der Kirche in der Meßliturgie der Quatembersamstage mit den Feuerflammen verglichen, in deren Mitte die drei Jünglinge wandelten und Gott lobten (Dan. 3, 49 ff.). Was diese materiellen Feuerflammen für sie unschädlich machte, war der kühlende Windhauch, welchen der Engel des Herrn in dem Glutofen hervorrief; was die Flammen unserer verkehrten Begierlichkeit für uns unschädlich macht, ist unter anderm das Fasten und Beten, dem man gerade in den Quatemberzeiten mit besonderer Anstrengung obliegt, und auf diese kühlende Wirkung der Quatemberfasten nun gegenüber den flammae vitiorum weist die Kirche dadurch hin, daß sie an allen vier Quatembersamstagen in der heiligen Messe die fünfte Lection von den drei Jünglingen im Feuerofen lesen läßt; unmittelbar an die Lection reiht sie[1] dann das Canticum der drei Jünglinge, in welchem Priester und Volk Gott loben und ihm danken für den Segen des Fastenquatembers, für dessen gnadenreiche Wirkungen, um deren Bestätigung sofort in der nachfolgenden Meßcollecte (Deus, qui tribus pueris) noch gefleht wird, und die hauptsächlich in der Kühlung und Unschädlichmachung des Feuers der bösen Begierlichkeit bestehen.

Bei der Feier des heiligen Meßopfers empfangen Celebrans und Gläubige übernatürliche Gnaden mannigfacher Art, die alle — sei es direct oder indirect — bewirken helfen, daß die böse Begierlichkeit des Geistes und Fleisches in ihnen mehr und mehr geschwächt wird, so daß die Flammen dieser Begierlichkeit sie nicht verzehren (exurere — verbrennen), d. h. das Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade, in ihnen nicht ertödten können. Ganz besonders ist es der würdige Genuß des eucharistischen Opfermahles, welcher schwächend auf die Begierlichkeit wirkt[2]. Wie passend erscheint es nun, daß der Opferpriester im Hinblick auf diese glutlöschenden Wirkungen des vollzogenen Opfers

[1] Mit Ausnahme des Samstags vom Pfingstquatember, wo nur ein einziger Vers des Canticums auf die Lection folgt, wohl aus dem Grunde, weil danach an die sechste Lection noch die Pfingstsequenz sich anschließt.

[2] Vgl. hierüber des nähern Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Communion S. 193—201.

in seinem und der Gläubigen Namen gerade den Dankeshymnus der drei Jünglinge im Feuerofen anstimmt und daß er an diesen Dank in den drei folgenden Orationen auch noch die Bitte anreiht, es mögen diese Wirkungen im Leben zur Erscheinung kommen und bleibend sein!

Nicht im Stande, aus sich allein Gott für die empfangenen Gnaden nach Gebühr zu danken und ihn zu verherrlichen, fordert der Priester, gleich den drei Jünglingen, die ganze unfreie Creatur, sodann alle Menschen und besonders das Volk Gottes (Israel — Kirche) auf, mit ihm den Herrn zu loben. In dieser Aufforderung ist, wie in Ps. 148, eine gewisse (absteigende) Reihenfolge eingehalten; zuerst kommen daran *omnia* opera Domini, dann die Engel, das unter den Engeln befindliche Himmelsgewölbe (coeli), sofort die nach hebräischer Vorstellung unmittelbar über dem Himmelsgewölbe (Firmament) befindlichen „oberen Gewässer" und die am Himmelsgewölbe befindlichen himmlischen Heere (virtutes), nämlich Sonne, Mond und Sterne; dann folgt all das, was sich der Hebräer als von oben herab causirt dachte, nämlich die Wärme (durch die Sonne), die Kälte (durch den Mond; Ps. 120, 6), Reif und Frost, Tag und Nacht, hierauf das, was in den oberen Regionen entsteht, Wolken, Blitz und Regen. Von oben auf die Erde herabkommend, begegnet man zuerst den Bergen und Hügeln, die mit Grün (germinantia) bedeckt sind, und aus denen Quellen entspringen, in der Ebene sodann den Flüssen und Meeren sammt ihren Bewohnern; von den in den Höhen lebenden Vögeln wendet sich der Blick herab zu den Landthieren, den wilden und den zahmen. Die Krone aller Geschöpfe auf Erden sind die Menschen (filii hominum), und unter diesen steht obenan das von Gott auserwählte Volk (Israel), in welchem die höchste Stellung die Priester (sacerdotes) einnehmen, denen die Leviten (servi) und die frommen Laien (sancti — humiles) folgen, was im liturgischen Receßgebet selbstverständlich auf die Kirche suo modo anzuwenden ist. Das Benedicamus Patrem ist doxologischer Zusatz seitens der Kirche; im letzten Vers wird der im Himmel thronende, lobpreisliche Gott noch direct angeredet und gepriesen. Der unmittelbar sich anschließende Psalm 150 ist Aufforderung an alles, was Odem hat (*omnis spiritus* laudet Dominum), den Herrn, der in seinem Heiligthum (in sanctis = in sancto), im Himmel, in seiner starken Veste, d. i. über dem Firmamente, thront, in Jubelschall unter Begleitung mit allen möglichen Instrumenten zu loben und zwar ob seiner Machtthaten (in virtutibus), ob der Fülle seiner Größe (multitudo magnitudinis), wobei man im Receß füglich an die Großthaten Gottes im gesammten Erlösungswerke denken wird, das ja in der vorausgegangenen Opferfeier geheimnißvoll sich erneuert hat.

Auf den Lobpreis folgen, durch den Ruf um Erbarmen und durchs Gebet des Herrn eingeleitet, drei Orationen, denen drei Versikel mit Responsorien vorausgehen, die nochmals zu freudigem Lobpreis auffordern[1]. In den drei Orationen wird gefleht, es möge im Celebrans und den Gläubigen (Plural) durch die empfangene Opfergnade die zerstörende Kraft der bösen Begierlichkeit unschädlich gemacht (ne exurat flamma vitiorum), es möge sein und der Gläubigen gesammtes Thun und Beten untertags ein durch und durch (aspirando *praeveni*, adjuvando *pro-*

[1] Das Confiteantur tibi Domine omnia opera tua, et sancti tui benedicant tibi (Ps. 144, 10) drückt den Wunsch aus, daß alle Geschöpfe, daß besonders die Heiligen (Sancti), hier alle Frommen, speciell die Priester (den Tag über im Stundengebet) Gott lobpreisen mögen; als Gerechtfertigte in Christo und infolge des Gnadenempfanges bei der Opferfeier sind diese Sancti vor Gott in großen Ehren (in gloria), und darob mögen sie dankbar aufjauchzen und auch des Nachts auf ihren Lagerstätten (in cubilibus) sich freuen, dabei allzeit Gott allein, von dem sie alles haben, die Ehre geben (Non nobis Domine etc.).

sequere) gottbegnadigtes und darum gottgefälliges werden, und es möge ihnen ja doch gelingen, um was schon in der ersten Oration gebetet wurde, nämlich über die Flammen der bösen Begierlichkeit zu triumphiren, ähnlich wie St. Laurentius, der getreue Minister des Altars und seiner Geheimnisse, über die Qualen des materiellen Feuers triumphirt hat.

3. Die bis jetzt besprochene Danksagung verrichtet der Celebrans sozusagen ex officio, als minister Christi et ecclesiae. Der eifrige Priester wird sich mit dieser officiellen Danksagung nicht begnügen[1], sondern an dieselbe noch eine zweite (in der Sacristei, besser in der Kirche) anreihen, in welcher er ex abundantia cordis sui dem Heiland, nachdem er ihn zuerst in kurzer, stiller Betrachtung anbetend in sich angeschaut hat, ganz privatissime für jene Opfergnaden dankt, um die er in Rücksicht auf seine individuellen Verhältnisse, Arbeiten, Kämpfe, Leiden u. s. w. im Acceß speciell gebeten hatte, und von deren Gewährung er sich gläubig überzeugt hält. Er wird sodann in den kostbaren Augenblicken unmittelbar nach der heiligen Messe, wo er sich dem Heiland so ganz nahe fühlt und von ihm sagen kann: Dilectus meus mihi et ego illi, vertrauensvoll und in herzlicher Ansprache alle jene Bitten vortragen, die ihm besonders am Herzen liegen, wird namentlich nie unterlassen, um die Gnade gewissenhafter Erfüllung aller priesterlichen Berufspflichten bis zum letzten Atemzuge, sodann um die Gnade zu bitten, nicht ohne das Viaticum und ja doch gewiß eines glückseligen Todes zu sterben u. s. w. u. s. w. Fällt es ihm schwer, seinen speciellen Dank und seine besonderen Bitten so ganz unmittelbar aus der Fülle des Herzens und mit eigenen Worten dem Heiland vorzutragen, so mag er sich hierfür eines der zahlreichen ascetischen Bücher (vgl. z. Acceß) bedienen, und wird er dabei mit Vorliebe solche Gebete wählen, an deren Verrichtung auch Ablässe geknüpft sind, deren wir, die wir täglich sündigen und zeitliche Strafen contrahiren, nie zu viel gewinnen können. Wer im Anschluß an den officiellen Receß auch noch die im Meßbuch stehende Oration des hl. Thomas Gratias tibi ago und die des hl. Bonaventura Transfige, dulcissime Jesu betet, gewinnt jedesmal Ablaß von einem Jahr (20. December 1884); auf den herrlichen Rhythmus Adoro te devote etc. ist Ablaß von 100 Tagen verliehen, desgleichen auf die schönen Receßgebete an Maria (O Maria, virgo et mater sanctissima) und an den hl. Joseph (Virginum custos); ebenso auf jedes der innigen Danksagungsgebete, welche der hl. Alphonsus für die einzelnen Wochentage verfaßt hat. Durch Verrichtung des Gebetes Anima Christi, sanctifica me nach der Darbringung des heiligsten Opfers können Priester jedesmal Ablaß von 7 Jahren gewinnen, und wenn sie es einen Monat lang täglich verrichten, einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen. Wenn wir Tags zuvor gebeichtet haben, wollen wir beim Receß

[1] Das Prager Provinzialconcil von 1860 verordnet: Post Missam *praescripta* gratiarum actio persolvatur, cui, quantum fieri poterit, pii sacerdotes ante discessum congruam meditationem jungere solent. Quum enim apud Deum pro perceptis donis gratitudo secura sit alterius beneficii impetratio, tanto plures salutiferi sacrificii fructus profecto colliget sacerdos, quo diutius et ferventius cum Domino et Deo suo, benignissimo hospite, fuerit collocutus (cf. Coll. Lac. V. p. 460—461).

nie versäumen, das Gebet En ego bone et dulcissime Jesu vor einem (in der Sacristei oder auf einem Altar der Kirche befindlichen) Crucifixbild zu verrichten und dazu noch das Ablaßgebet nach der Meinung des Papstes zu verrichten, um so gleichfalls einen vollkommenen Ablaß zu gewinnen (31. Juli 1858).

Fünftes Hauptstück.

Von den verschiedenen Arten der Messen, sowie von den Stunden und der Zahl ihrer Feier.

§ 44.

Die Messen der fortlaufenden Zeit des Kirchenjahres *(de tempore)* und der Heiligenfeste *(de sanctis)*.

1. Durch den Cultus der katholischen Kirche werden nicht bloß die Menschen, sondern wird auch die Zeit geheiliget; den also geheiligten Zeitraum eines Sonnenjahres nennen wir heiliges Jahr oder Kirchenjahr. Den tragenden und belebenden Mittelpunkt unseres Cultes, durch welchen das Jahr ein heiliges wird, bildet das eucharistische Opfer. In ihm vollzieht sich geheimnißvoll bei jeder Opferfeier, wie im bisherigen schon öfters betont wurde, das ganze historische Erlösungswerk, dessen Centrum im Tode und in der Auferstehung des Herrn gelegen war (Paschah), dessen Frucht die Ausgießung des Heiligen Geistes (Pfingsten) und dessen Wurzel die schon im Alten Bund vorausverkündete (Advent) Menschwerdung und Geburt des Herrn (Weihnachten) gewesen ist. Durch die stets sich wiederholende Feier des heiligen Meßopfers als mysteriösen Vollzug des gesammten Erlösungswerkes soll das Andenken an den Erlöser in der Kirche lebensfrisch erhalten (Luc. 22, 9), sollen die Gläubigen wieder und wieder veranlaßt werden, Gott ob der Erlösungsthat, die grundwesentlich Opferthat ist, bei der Liturgie zu verherrlichen, die Früchte des einen, in der eucharistischen Feier perennirenden Opfers sich mehr und mehr anzueignen, ins Opfer Christi und dadurch auch ins Opferleben Christi immer lebendiger einzugehen und so von Kirchenjahr zu Kirchenjahr immer vollkommener in das Bild Christi umgestaltet zu werden (Röm. 13, 14; Gal. 2, 20). Um nun die Erreichung dieses Zweckes zu erleichtern, stellt die Kirche, wie gleichfalls schon früher gezeigt (Bd. I. S. 269; Bd. II. S. 11), im Lauf des Kirchenjahres in der Liturgie je ein einzelnes wichtigeres Moment des in jeder Messe sich vollziehenden ganzen Erlösungswerkes in den Vordergrund, so an Weihnachten den unscheinbaren Eintritt des Herrn in die Welt, an Paschah seinen Tod (Charfreitag) und seine Auferstehung (Ostern), an Pfingsten die Sendung des Heiligen Geistes. Unter der Idee dieser Hauptfeste, zu denen noch etliche andere festa Domini kommen, stehen und um sie gruppiren sich — theils zur Vorbereitung, theils als Nachfeier — die Sonntage mit ihren Ferien, deren mehrere für die betreffende Zeit des Kirchenjahres (z. B. der Quadragesima) sehr charakteristisch sind und darum auch gleich den Sonntagen eigene Messen haben. Die Feste des Herrn nun mit den zugehörigen Sonntagen und Ferien bilden den Grundstock

des Kirchenjahres als der geheiligten Zeit (*tempus* in sensu eminenti) und ihre Messen stehen im sogen. *Proprium de tempore* (des Meßbuches), das auch die Messen etlicher Heiligenfeste enthält, solcher nämlich, welche unter der Idee der laufenden Festzeit (Weihnachten) stehen, wie im Abschnitt vom Kirchenjahr sich zeigen wird. Im innigsten Zusammenhang mit der Opferfeier steht das kirchliche Stundengebet, bei welchem durch alle Gebetsstunden hin (Prim und Complet ausgenommen; vgl. Bd. I. S. 227) das Hauptgebet (Collecte) der betreffenden Tages- resp. Festmesse wiederkehrt, was deutlich genug auf den innern Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet hinweist, welch letzteres theils auf die Opferfeier vorbereitet, theils die specifische Opfergnade im Tagesleben sozusagen flüssig macht.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, warum die Kirche wünschen muß, daß gerade die im Proprium de tempore stehenden Messen nie oder nur aus gewichtigen Gründen durch andere verdrängt werden, welche nicht unter der Idee des fortlaufenden Kirchenjahres stehen, in welchen nicht um eine der betreffenden Zeit des Kirchenjahres entsprechende specielle Gnade gefleht wird, die vielmehr durch außerordentliche Verhältnisse, private Anliegen u. s. w. veranlaßt sind. Aus dem tiefinnern Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet (officium diei) ist ferner klar, warum die Kirche seit alters (Microlog. 39) und bis zur Stunde es als Grundregel betrachtet, die Messe, zumal diejenige, welche als Hauptmesse oder missa publica in Gegenwart der Gemeinde (der Pfarrei, des Kloster- oder Stiftsconvents) gehalten wird, solle mit dem Officium zusammenstimmen, eine Regel, die ohne gewichtigen oder doch beträchtlichen Grund keine Ausnahme erleiden darf[1], wie sich aus den kirchlichen Vorschriften über die Votiv- und Requiemsmessen ersehen läßt, von welchen die nächstfolgenden Paragraphen handeln werden.

2. Schon in ältester Zeit hat man im Laufe des Kirchenjahres auch Feste der Gottesmutter und anderer Heiligen gefeiert (Bd. I. S. 309); ist ja die Gottesmutter zu tiefst in die Heilsthatsachen, welche wir im Kirchenjahr feiern, verflochten, und hat Christi Heilswerk, das im Laufe des Kirchenjahres geheimnißvoll erneuert wird, gerade in den Heiligen die concreteste, ja sinnenfällige Gestalt gewonnen. Die Heiligen betrachtend und feiernd, betrachten und feiern wir im letzten Grunde Christum, welcher in splendoribus sanctorum triumphirend durchs Kirchenjahr zieht, und die ins Kirchenjahr eingereihten Heiligenfeste dienen alle dem gewiß auch pädagogischen Zwecke des Kirchenjahres, das Heilswerk Christi, die Wahrheit und Gnade in Christo im Laufe des Kirchenjahres den Gläubigen darzustellen und zu vermitteln, „ut et ipsi induantur Dominum nostrum Jesum Christum“ (vgl. die Epistel am ersten Advent-Sonntage, mit dem das Kirchenjahr beginnt). Weit entfernt also, Idee und Zweck des Kirchenjahres zu stören, sind die Heiligenfeste demselben förderlich, und ist es daher wohl erklärlich, warum sich die Zahl derselben im Laufe der Jahrhunderte bedeutend gemehrt hat; hatten ja von jeher die meisten Ferien (die der Quadragesima, der Oster- und Pfingstwoche, der Quatember und Vigilien ausgenommen) keine eigenen

[1] Quoad fieri potest, Missa cum officio conveniat, heißt es in den Generalrubriken; und auch an Tagen, wo eine andere Messe gestattet ist, solle man nicht passim, sondern nur ex rationabili causa davon Gebrauch machen (IV. n. 3).

Messen, und wurde an ihnen nur die Messe des vorausgehenden Sonntages wiederholt, so daß es nichts Störendes hatte, an solchen Ferien die Messe und auch das Officium von einem Heiligen zu feiern. Die an Stelle von Ferien getretenen Heiligenofficien hießen ehedem festa ferialia oder festa ferialis nocturni, weil sie, gleich unseren festis simplicibus, im Stundengebet nur die eine Nocturne der Ferie hatten; die Messe jedoch wurde de sancto celebrirt. Aber nicht bloß an den gewöhnlichen Ferien, sondern auch an mehreren distinguirten, ja selbst an Sonntagen, sofern sie nicht privilegirt sind, feierte und feiert man noch, und zwar im Officium[1] und in der Messe, die Feste von Heiligen, von solchen nämlich, die einen höhern Rang einnehmen; damit aber an solchen Festtagen auch der Sonntag und die betreffende distinguirte, mit eigener Messe ausgestattete Ferie zur Geltung komme, müssen dieselben nicht bloß in Officium und Messe commemorirt, sondern muß von ihnen in der Regel auch das Evangelium (in der Messe statt des Johannes-Evangeliums) gelesen werden[2], da ja, wie Rupert von Deutz sagt, gerade das Evangelium der Höhepunkt („caput totius officii") des gesammten Officiums ist. Fällt eine Vigil, eine Quatemberferie oder der erste Rogationstag auf einen dies infra octavam, so wird die Tages- oder Hauptmesse von der Vigil oder Ferie genommen und in ihr die Festoctavmesse, die ja am Fest schon celebrirt wurde, nur commemorirt.

Die Messen der Marien- und Heiligenfeste nun stehen im *Proprium Sanctorum* des Meßbuches; sofern und inwieweit sie keine eigene Messe haben, muß für sie die Messe aus dem *Commune Sanctorum*, dem dritten Theil des Meßbuches, entnommen werden. An diesen sind, wie schon in den alten Sacramentarien, Votivmessen und Messen für die Verstorbenen angereiht. Der *Ordo Missae* mit dem Meßcanon hat in unseren Meßbüchern, die als Missalia plenaria (vgl. Bd. I. S. 47) immer umfänglicher wurden, seinen Platz wohl zunächst im Interesse bequemerer Handhabung so ziemlich in der Mitte des ganzen Missale, zwischen der Liturgie des Charsamstages und des Osterfestes, worin auch angedeutet sein mag, daß der Vollzug des heiligsten Opfers, den der Ordo und Canon Missae normiren, den tragenden und belebenden Mittelpunkt des ganzen Kirchenjahres bilde.

§ 45.

Feierliche und gesungene Messe. Privatmesse.

1. In der ältesten christlichen Zeit wurde das eucharistische Opfer jedenfalls an allen Sonntagen (Apg. 20, 7; Justin. I. Apol. 67) und an den

[1] Es hat gleich dem Sonntagsofficium drei Nocturnen und wurde im Unterschied von dem der festa ferialia als Officium plenum bezeichnet. Des nähern wird hiervon und von anderem hier Einschlägigen im Abschnitt vom Kirchenjahr die Rede sein.

[2] Wo die Verpflichtung zur Conventmesse besteht, sollen an den Ferien der Quadragesima, der Quatember, an den Rogationstagen und an den Vigilien, wenn an den genannten Tagen ein festum duplex (excepto dupl. I. cl.) oder semiduplex oder ein dies infra octavam gefeiert wird, zwei (an der Vigil von Christi Himmelfahrt sogar drei) Conventmessen gehalten werden, die erste (post Tertiam), welche pro benefactoribus applicirt werden muß, de festo vel die infra octavam, die zweite (post Nonam) de feria vel vigilia.

wenigen damaligen Festtagen[1] in Gegenwart der ganzen Gemeinde gefeiert, woher die Bezeichnung σύναξις (collecta) für die Opferfeier stammt, bei welcher auch alle Anwesenden Oblationen brachten, communicirten, und sicherlich auch an dem stattfindenden (Psalmen-) Gesang sich betheiligten. An Kirchen mit mehreren Priestern standen diese alle zugleich mit dem Celebrans, mochte er Bischof oder nur der erste unter den Priestern der Kirche sein, an dem einen Altare, concelebrirten mit ihm, d. h. sie sprachen mit ihm die Opfergebete, die Consecrationsworte und communicirten aus seiner Hand; auch die übrigen höheren und niederen Cleriker der betreffenden Kirche waren als dienstthuend bei der Opferfeier betheiligt und empfingen gleichfalls die Communion, so daß eine solche Opferfeier nicht bloß Missa publica vel universalis vel magna, sondern in der That auch Missa *solemnis* war. Anfänglich wurde an Sonn- und Festtagen in der betreffenden (Kathedral-, Titular- und resp. Pfarr-) Kirche nur einmal das heiligste Opfer gefeiert[2], welchem die ganze Gemeinde anwohnte. Als aber die Zahl der Gläubigen sich mehrte, ergab sich vielfach die Nothwendigkeit, daß an den liturgischen Tagen in ein und derselben Kirche ein zweitesmal, ja sogar öfters Opferfeier gehalten werde, und zwar in der gleichen Weise (unter Darbringung von Oblationen, mit allgemeiner Communion) wie das erstemal. So war es im Abendlande zur Zeit Leo's I. schon längst üblich, und daß es auch im Orient so gehalten werde, wünschte genannter Papst angelegentlich, da er an den alexandrinischen Bischof Dioscur schrieb: Ut in omnibus observantia nostra (sc. Romana et Alexandrina) concordet, illud quoque volumus custodiri, ut, cum solemnior festivitas conventum populi numerosioris indixerit, et ad eam tanta fidelium multitudo convenerit, quam recipere basilica simul una non possit, *sacrificii oblatio indubitanter iteretur*, ne his tantum admissis ad hanc devotionem (h. e. sacrificii celebrationem), qui primi advenerint, videantur hi, qui postmodum confluxerint, non recepti; *cum plenum pietatis atque rationis sit, ut quoties basilicam, in qua agitur, praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur* (epist. 9 n. 2). Daß diese zweite und resp. dritte Messe, die an ein und demselben Tag in der gleichen Kirche an dem einzigen[3] Altar derselben,

---

[1] Schon zu Tertullians Zeit fand auch an den Mittwochen und Freitagen (den sogen. Stationstagen, die Fasttage waren), aber erst gegen den Abend zu Opferfeier mit allgemeiner Communion statt (Tertull. De orat. c. 19); im Abendlande hatten vielfach die Mittwoche und Freitage noch bis auf das Missale Pius' V. ihre eigenen Meßperikopen. In Rom war auch der Samstag Stationstag. Da es in den ersten Jahrhunderten bekanntlich viele Gläubigen gab, die täglich communicirten, so ist wohl schon frühe auch täglich das Opfer gefeiert worden, aber nicht als Missa publica in dem Sinne, wie an Sonn- und Festtagen, wo alle Gläubigen zur Opferfeier kamen. Aus Chrysostomus ersehen wir, daß zur täglichen Opferfeier auch täglich Communicanten erwartet wurden, aber oft schon vergeblich. „Umsonst," so ruft er, „wird das heilige Opfer tagtäglich dargebracht, umsonst stehen wir täglich am Altare, und niemand (von den Gläubigen) communicirt" (vgl. oben S. 287).

[2] An die Titular-(Pfarr)kirchen Roms und anderer Bischofsstädte wurde für die Opferfeier vom Papst und resp. Bischof durch Akolythen das fermentum übersendet (vgl. S. 270).

[3] Daß in ältester Zeit, wie noch jetzt bei den Griechen und Orientalen, so auch im Abendlande jede Kirche in der Regel nur einen Altar hatte, wurde schon Bd. I. S. 758

mitunter wohl auch von ein und demselben Celebranten gehalten wurde, unter den Begriff der Missa *solemnis* und nicht unter den der Missa privata falle, ist klar.

a) Die Concelebration der Priester einer Kirche mit dem Bischof oder Oberpriester derselben ist im Orient, für welchen sie uns schon in den apostolischen Constitutionen ausdrücklich bezeugt ist (VIII. 12), bis zur Stunde auch bei den Unirten noch ziemlich allgemein im Gebrauch (vgl. Coll. Lac. II. p. 222. 441. 524. 584); über die Art und Weise derselben bei den unirten Maroniten ist in den Acten des Concils vom Berge Libanon (1736) folgendes vorgeschrieben: Quando plures sacerdotes *simul* Eucharistiam consecrare et integram Missam conficere volunt, paramentis sacris ornati sint, totam liturgiam sive elata sive submissa voce, prout in rubrica praescribitur, dicant, nihil penitus omittentes; verba consecratoria morose, distincte et attente proferant, ita ut alter alterum non praeveniat; ac demum Corpus et Sanguinem Domini unus post alterum percipiat. Hoc modo concelebrantes oneri atque obligationi, tam pro vivis quam pro defunctis Missam celebrandi eleemosynisque eam ob causam receptis, satisfacere declaramus.

Daß in Rom Concelebration der (Cardinal-) Priester mit dem Papste stattgehabt, ersieht man aus den römischen Ordines (I. 48); von Innocenz III. (De altar. mysterio IV. 25) erfahren wir, daß sie zu seiner Zeit noch üblich war, und daß sie wenigstens in älterer Zeit auch anderwärts im Abendland in den bischöflichen Kirchen häufig stattfand, ist von Morinus, Georgi, Catalani u. a. längst nachgewiesen [1]. Uebrigens wurde sie im Laufe des Mittelalters immer seltener, wie aus Thomas von Aquin (Summ. theolog. III. q. 82. art. 2) schon zu erschließen ist; dermalen concelebriren nur noch bei der Priesterweihe die Neopresbyter mit dem Bischof und bei der Bischofsweihe der neuconsecrirte Bischof mit seinem Consecrator, und zwar erst vom Offertorium an; die Concelebranten sprechen auch die Consecrationsworte und zwar *„eodem momento“* wie der Celebrans, so daß die viel controvertirte Frage als überflüssig erscheint, wie es sich verhalte, wenn einer der Concelebranten schon vor dem Celebrans die Consecrationsworte spräche, ob nämlich in diesem Fall durch diesen Concelebrans und nicht durch den Celebrans die Wandlung bewirkt würde; schon Innocenz III. (a. a. O.) hat gesagt: *Omnium intentio* debet ferri ad *idem instans consecrationis*. Während nach Vorschrift des Pontificale die concelebrirenden Neopresbyter nur das gleiche sprechen, wie der celebrirende Bischof, nicht aber auch die Segnungskreuze machen, heißt es bezüglich des neuconsecrirten Bischofs: Simul cum consecratore dicit et *facit* omnia ut in Missali.

b) Nach den römischen Ordines wurde die Missa publica vel solemnis stets cum *frequentia ministrorum* im Beisein und unter Beihilfe zahlreicher Cleriker aller Weihegrade gefeiert. Auch dermalen gehört noch eine gewisse *frequentia ministrorum* zum Begriff einer Missa solemnis; wenigstens Diakon und Subdiakon, ferner ein Ceremoniar, zwei Akolythen, ein Navicular und Thuriferar, welch letzterer gegebenen Falles auch zugleich Navicular sein kann, sind erforderlich; ferner gehört dermalen zur Missa solemnis die freilich sehr allmählich eingeführte Incensation [2]

---

erwähnt, desgleichen, daß im Abendland bereits vom 4. Jahrhundert an einzelne Kirchen mehrere Altäre erhielten, deren Zahl seit dem Häufigerwerden der Privatmessen immer größer wurde.

[1] Cf. *Morinus*, De sacr. ordinat. p. III; *Georgi*, De liturg. roman. pontif. tom. III. p. I—XXIV; *Catalani*, Comment. in Pontificale roman. tom. I. p. 140 sqq.

[2] Ein levitirtes Amt, und sei es auch nur ein Requiem, ohne Incensation zu halten, hat die Rituscongregation ausdrücklich untersagt (29. Nov. 1856).

(Bd. I. S. 689—691), sodann eine größere Anzahl von Altarlichtern (Bd. I. S. 678), endlich der Gesang von seiten des Celebrans und der Gemeinde oder des Chores. Schon die erste Opferfeier im Cönaculum war von Gesang umgeben (Hallelpsalmen vor und nach der Einsetzung des Abendmahles, gesungen vom Heilande selber und von den Aposteln), und seit Apostelzeiten hat bei jener Opferfeier, an welcher die ganze Gemeinde actuell theilnahm, der Gesang wohl nie gefehlt, mochte nun außer dem Celebrans die ganze Gemeinde oder nur die Schola cantorum (Bd. I. S. 542) singen. Nicht bloß durch sinnenfällige Anwesenheit, sondern auch und besonders durch den Gesang gab die Gemeinde seit ältester Zeit ihrer Theilnahme an der Opferfeier actuellen Ausdruck, wie denn auch fort und fort bei der an Sonn- und Festtagen für die gesammte Gemeinde gehaltenen Opferfeier der Gesang um so weniger fehlen durfte, als er ja auch die Bestimmung hat, den Cultus festlicher, gotteswürdiger und zugleich für die Gläubigen erbaulicher zu machen[1]. Bis ins Mittelalter herein wurden Introitus, Kyrie, die Zwischengesänge zwischen Epistel und Evangelium, Offertorium und Communio vom Celebrans gar nicht recitirt, sondern nur vom Chor (und resp. vom Volk) gesungen, wodurch die Opferfeier so recht als eine im Geist des Kirchenjahres sich vollziehende Thätigkeit von Haupt und Gliedern charakterisirt war. Daß die sämmtlichen Sangestheile der heiligen Messe unter unseren jetzigen Verhältnissen nicht mehr vom Volke gesungen werden können, ist klar; aber wenigstens die Responsorien könnte die ganze Gemeinde singen und dadurch ihrem actuellen Anschluß an die Opferthätigkeit des Celebrans Ausdruck geben; der Chor aber hat jedenfalls die Pflicht, alle Sangestheile der Meßformularien, und zwar vollständig, vorzutragen, wiewohl sie jetzt auch vom Celebrans still gelesen und resp. gebetet werden (Bd. I. S. 534)[2]. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß an Orten, wo die erforderliche Zahl von Clerikern zur Verfügung steht, die Hauptmesse, welcher die Pfarrgemeinde (wenigstens ihrem großen Theile nach) beiwohnt[3], an Sonn- und Festtagen regelmäßig als Missa solemnis sollte gefeiert werden; daß die Conventmesse der Kathedral-Collegialstifte u. s. w. täglich als Missa solemnis, wenigstens als Missa cantata gefeiert werde, verlangt das kirchliche Recht ausdrücklich, und um sie als Missa lecta feiern zu dürfen, ist Erlaubniß von seiten des Heiligen Stuhles erforderlich, wie z. B. die Mendicanten eine solche haben; über die Conventmesse vgl. des nähern De Herdt, Praxis pontificalis tom. I. p. 386.

c) Seitdem sich die Zahl der Pfarrkirchen gemehrt hatte, wird es sicherlich überall und oft vorgekommen sein, daß wegen Mangels an Diakonen und Subdiakonen die Missa publica an Sonn- und Festtagen ohne Leviten, jedoch so begangen wurde, daß der Celebrans und das Volk resp. der Chor gerade so, wie bei

[1] Vgl. Bd. I. S. 527 ff. und besonders die vortreffliche Schrift: „Der katholische Kirchengesang beim heiligen Meßopfer" von Dr. Joseph Selbst. 2. Aufl., Regensburg, Pustet 1890, ein Buch, dessen Lectüre den Geistlichen sowie den für echte Kirchenmusik sich interessirenden Laien nicht genug empfohlen werden kann.

[2] Doch ist es unter gewissen Umständen, z. B. wegen Mangels an Sängern gemäß einem Erlasse der Ritenscongregation vom 24. September 1884 gestattet, Graduale, Tractus, Offertorium und Communio wegzulassen und durch Orgelspiel zu ergänzen.

[3] Noch durchs ganze Mittelalter herab mußten die Gläubigen, um dem Kirchengebot zu genügen, an Sonn- und Festtagen in ihrer Pfarrkirche der Messe beiwohnen, und zwar der Missa publica (cf. Martene, De antiq. eccl. ritibus lib. I. c. 3. art. 9; Bened. XIV., De synod. dioeces. XI. c. 14). Noch jetzt genügen durch Anhören der heiligen Messe in einem Privatoratorium nur diejenigen, welche in dem betreffenden Privilegium genannt sind; alle anderen müssen wenigstens in einer Kirche, in einem öffentlichen Oratorium oder an einem öffentlichen Orte im Freien (z. B. bei Primizen) der Messe beiwohnen, um dem Kirchengebote zu genügen.

der Opferfeier mit Leviten, alles treffende sangen. Solch eine Missa publica führt im Unterschied von der Missa solemnis den Namen Missa *cantata;* der Ritus celebrandi schreibt in Beziehung auf sie vor: Si quando celebrans cantat Missam sine diacono et subdiacono, *epistolam* cantat in loco consueto aliquis *lector* superpelliceo indutus, qui in fine non osculatur manum celebrantis; evangelium autem cantat ipse celebrans ad cornu evangelii, qui et in fine Missae cantat „Ite Missa est" vel „Benedicamus Domino" aut „Requiescant in pace" pro temporis diversitate. Die Missa publica (Pfarrmesse), welche an Sonn- und Festtagen nur wegen Mangels an Leviten als bloße cantata gefeiert wird, ist Surrogat der Missa solemnis und danach zu beurtheilen, wie sie auch vielfach als Hochamt bezeichnet wird[1]. Es ist daher bei derselben Incensation wenigstens zulässig und für höhere Feste propter majorem solemnitatem geradezu erforderlich; die Rituscongregation (18. März 1874; 7. Juli 1880) hatte, als sie für die Missa cantata das Auslassen der Incensation verordnete, wohl nur solche „gesungene Messen" im Auge, die nicht Missae publicae im oben erörterten Sinne, nicht Surrogat für die Missa solemnis sind. Bei der Missa cantata in unserem Sinne sollen wenigstens zwei, wenn incensirt wird, vier Cleriker (resp. Ministranten) Dienste thun, zwei Leuchterträger, ein Rauchfaß- und ein Schiffchenträger; auch ein Ceremoniar kann beigezogen werden. Das Singen der Epistel in der Missa cantata betreffend, so wurde jüngsthin in den Ephemerides liturg. (ann. III. p. 682) mit Berufung auf die Rituscongregation (23. April 1875) behauptet, wenn kein (ordinirter) Lector da sei, dürfe die Epistel gar nicht gesungen werden (also auch nicht von einem etwa disponiblen Subdiakon, Diakon oder Priester im Chorrock), sondern sei vom Celebrans lediglich zu lesen. Bei uns ist es längst präscribirte, allgemeine Gewohnheit, daß der Celebrans auch die Epistel singt, und das Aufgeben dieser Gewohnheit würde Aufsehen, wenn nicht Aergerniß erregen; ist ein Lector da, dann wird man allerdings diesen, nach Vorschrift der Generalrubriken, die Epistel singen lassen. Daß wenigstens in jener Missa cantata, welche Surrogat der Missa solemnis ist, an Festen zweiter Klasse auch die Commemoratio simplicis ausfalle, ist selbstverständlich; desgleichen, daß man in ihr ad Sedilia gehen dürfe, und der Chor alles zu singen verpflichtet sei, wie in der Missa solemnis.

2. Daß schon in altchristlicher Zeit, wenn das Bedürfniß der Gläubigen es forderte, an Sonn- und Festtagen eine zweite oder auch eine dritte Messe in ein und derselben Kirche gefeiert wurde, haben wir bereits oben (1. a) erwähnt. Diese zweite oder dritte Messe war aber Missa publica und wurde mit der gleichen Feierlichkeit wie die erste gehalten. Nachweislich wurde aber schon im 4. Jahrhundert das heiligste Opfer nicht bloß an Tagen, wo die ganze Gemeinde beizuwohnen verpflichtet und sohin die Opferfeier eine Missa publica in sensu stricto war, in den Kirchen dargebracht, sondern vielfach jeden Tag[2], so daß die Gläubigen, welche Verlangen darnach trugen, auch jeden Tag communiciren konnten. Daß diese Missae *quotidianae,* wie sie mitunter heißen, nicht cum frequentia ministrorum, nicht cum cantu u. s. w., wie an Sonn- und Festtagen gehalten wurden, darf wohl als gewiß gelten; sie waren Missae *privatae* in unserem jetzigen Sinn des Wortes, d. i. Messen, welche im Unterschied von den Missae publicae nicht, wie an Sonn- und Festtagen, vor der pflichtmäßig versammelten Gemeinde (publice) und für

[1] Wo es sich um die Requiemsmesse handelt, hat daher die Missa cantata dieselben Privilegien wie die Missa solemnis.

[2] Vgl. zahlreiche Belege hiefür bei Cardinal Bona (Rerum liturg. lib. I. c. 14).

dieselbe, und darum auch nicht cum cantu et frequentia ministrorum gehalten wurden. Die Bezeichnung Missa *privata* hängt also nicht zunächst damit zusammen, daß schon in ältester Zeit (vgl. die Belege bei Bona a. a. O.) das heiligste Opfer auch in Gefängnissen, in Privathäusern, für Privatpersonen u. s. w. dargebracht wurde, sondern unterscheidet die betreffende Opferfeier von derjenigen, welche in Gegenwart der pflichtmäßig versammelten Gemeinde[1] und insofern publice, als σύναξις im altchristlichen Sinne und darum feierlich gehalten wird, was bei der Privatmesse nicht geschieht. Für diese ist nur ein Ministrant erforderlich resp. zulässig und es wird bei ihr alles bloß gelesen, nichts gesungen, weshalb sie auch Missa *lecta* (Lesemesse) heißt.

Bei der Missa publica in ihrem ursprünglichen Sinne brachten alle Gläubigen Oblationen dar und empfingen die heilige Communion; auch wurde ihnen der nachmals sogen. fructus ministerialis vel medius zugewendet, wie noch jetzt an Sonn- und Festtagen in der Pfarrmesse als der eigentlichen Missa publica geschieht[2]. Es wurde aber das heiligste Opfer auch schon in ältester Zeit, wie es noch jetzt bei den Privatmessen geschieht, für Privatanliegen, für Privatpersonen, namentlich für Verstorbene dargebracht und diesen der fructus ministerialis zugewendet. Die Todtenmessen fallen, auch wenn sie gestiftet sind und feierlich gehalten werden, streng genommen unter den Begriff der Missae privatae und wurden in alter Zeit in den Kirchen oder Kapellen der Cömeterien durch die an denselben angestellten Priester gehalten (vgl. 25. Brief Innocenz' I. an Decentius, Kap. 5). Dermalen werden freilich die Requiemsmessen in Missae solemnes et cantatae und in Missae privatae im oben erörterten Sinne unterschieden. Mit der Behauptung, Privatmessen kommen in der Kirche erst seit dem 8. und 9. Jahrhundert vor, sind die Protestanten entschieden im Unrecht, wie schon aus unseren obigen kurzen Notizen erhellt; häufiger wurden sie allerdings im Laufe des Mittelalters, besonders infolge zahlreicher Stiftungen und der Vermehrung des Clerus besonders in den Klöstern, woher sich auch die Vermehrung der Altäre in den mittelalterlichen Kirchen erklärt. Bei den Privatmessen wurden keine Oblationen gebracht, dafür aber sogen. Meßstipendien in Geld gereicht und resp. gestiftet. Sie durften nicht vom Celebrans für sich allein, ohne Anwesenheit selbst eines Ministranten gefeiert werden, wie die in Klöstern häufiger vorkommenden Missae *solitariae*, welche schon vom Concil zu Mainz 813 (can. 43) und darnach im Laufe des frühern Mittelalters von verschiedenen Synoden strengstens verboten wurden. Ein viel gerügter und oft abgestellter Mißbrauch waren im Mittelalter auch die Missae *bifaciatae, trifaciatae* etc.; mit Recht mißbilligt wurden auch die Missae *siccae*.

Die Missa bifaciata, trifaciata etc. bestand darin, daß der Celebrans zwei, drei oder auch mehrere (seinen Intentionen entsprechende) Meßformularien vom Introitus bis zum Offertorium vollständig las, einschließlich der zugehörigen Secreten, dann aber den Canon nur einmal sprach und nur einmal consecrirte, so daß eine

---

[1] In Klöstern, geistlichen Stiften, welche täglich Conventmesse (Missa solemnis; S. 320) haben, bilden eben die Mitglieder des conventus, welche ja beizuwohnen verpflichtet sind, die Gemeinde.

[2] Ueber die Application der Conventmesse vgl. oben S. 29.

Messe gleichsam zwei, drei u. s. w. verschiedene Gesichter hatte; durch solch eine Messe glaubte man irrthümlich zwei, drei u. s. w. Intentionen persolviren zu können. Während Durand diese Art von Messen entschieden verwirft, erklärt er dagegen die Missae *siccae*[1] als zulässig für den Fall, daß der Priester, wie z. B. bei Nachmittagscopulationen, Nachmittagsbeerdigungen als non jejunus keine eigentliche Messe celebriren könne. In solchem Fall dürfe er, wenn kein Aberglaube dabei mit unterlaufe, die ganze Messe lesen, den Canon ausgenommen, da weder Brod noch Wein herzugebracht und darum nicht consecrirt wird: Potest *totum officium Missae sine sacrificio* dicere. Accipiat omnes vestes sacerdotales[2] et Missam suo ordine celebret usque ad finem offerendae, dimittens Secretam, quae ad sacrificium pertinet. Praefationem vero dicere potest . . . de canone vero nihil dicat, sed orationem dominicam non praetermittat, et quae ibi (post Pater noster) sequuntur sub silentio dicenda non dicat, calicem vel hostiam non habeat, nec de his, quae super calicem seu Eucharistiam dicuntur vel fiunt, aliquid dicat vel faciat. Potest etiam dicere „Pax Domini sit semper vobiscum" et exinde Missae officium suo ordine peragat; melius est tamen alia omittere (Rational. IV. c. 1. n. 23). In besagter Weise wurde auch auf Schiffen, wo ob des fortwährenden Schwankens eine Consecration sub utraque nicht möglich ist, die sogen. Messe gehalten, woher der Name Missa *nautica* kommt, desgleichen bei öffentlichen Jagden (Missa venatoria), wo es rasch von statten gehen sollte, woraus sich erklärt, warum unser Volk auch jetzt noch die eigentliche Messe, wenn sie sehr schnell celebrirt wird, als „Jägermesse" bezeichnet.

§ 46.

Die Requiemsmessen.

1. Daß und in welcher Intention seit ältester Zeit an den jährlich wiederkehrenden Todestagen der Martyrer über deren Gräbern und anderwärts das eucharistische Opfer gefeiert wurde, haben wir bereits Bd. I. S. 309 f. gezeigt; diese Opferfeier fand nicht für die betreffenden Verstorbenen, sondern zu Ehren derselben und zur Verherrlichung Gottes statt ob all dem Großen, so er an ihnen und durch sie gethan hatte. Bei Erklärung des Meßcanon (S. 240) wurde sodann gezeigt, daß man seit ältester Zeit bei jeder Opferfeier auch jener Verstorbenen gedachte, die nicht als Martyrer gestorben und darum nicht als Heilige verehrt waren. Aber mit diesem Gedenken für dieselben begnügte sich die Kirche nicht, sondern vielleicht schon seit Apostelzeiten[3] wurde eigens für sie, wie schon alsbald nach ihrem Tode[4], so an den Jahrestagen ihres Todes das heiligste Opfer (mit

---

[1] Der Name kommt offenbar daher, weil nicht consecrirt, daher kein Wein herzugebracht wird, welcher zur Opferfeier (Doppelconsecration) schlechthin nothwendig ist.

[2] Nach dem Ordo des Burchard von Straßburg vom Jahre 1502, in welchem die Missa sicca als damals noch gebräuchlich genau beschrieben ist, blieb das Meßgewand weg.

[3] Schon Isidor von Hispalis schreibt: Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerre vel pro eis orare, quia per totum orbem hoc custoditur, credimus, quod *ab ipsis apostolis* traditum sit; cf. Rhab. Maur. De instit. clericor. lib. II. c. 44. Trident. sess. 22. c. 2.

[4] Vor der Beerdigung; vgl. Synode von Valencia im Jahre 524 c. 4; Augustin, Bekenntnisse IX. c. 12.

reichlicher Oblation[1] der Angehörigen und mit nachfolgender Consecration) dargebracht „für ihre Seelenruhe" (Euseb., Leben Constantins IV., Kap. 71), d. i. als Opfer der Sühne, falls sie derselben noch bedürfen sollten (Augustin, Enchiridion, n. 110). Der Opferfeier am Jahrestag des Todes erwähnt ganz unzweideutig Tertullian (de coron. milit., c. 3; exhort. castitat., c. 11); von einer regelmäßigen liturgischen Feier am 3., 9. und 40. Tag nach dem Tode ist in den apostolischen Constitutionen (VIII. c. 42; vgl. VI. c. 30), von einer solchen am 7. Tage bei Ambrosius (de fide resurrect. sub init.) die Rede; in manchen Gegenden hatte man eine solche am 50., am 60., wohl auch am 100. Tage (Durand VI. 35). Von den großen Wirkungen der Opferdarbringung[2] für die Verstorbenen ist besonders oft in den Schriften Gregors des Großen die Rede. Das Sacramentar des Gelasius enthält bereits 13 Meßformularien (Collecte, Secrete, Postcommunio) für die „*Agenda*[3] mortuorum" (liturgische Todtenfeier), von welchen das letzte die Ueberschrift führt: Missa in *depositione* defuncti, *tertii, septimi, tricesimi* dierum vel *annualem* (Murat. I. 762; cf. II. 355). In den ältesten Lectionarien sodann sind für die Todtenmessen schon die gleichen Perikopen verzeichnet, welche noch jetzt für den dies obitus und für den dies anniversarius im römischen Missale stehen (vgl. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem in append., p. XX. LI), und das Antiphonar Gregors des Großen enthält Introitus, Graduale, Offertorium und Communio für dieselben, jedoch ist nur der Introitus derselbe wie noch jetzt. Bis auf das Missale Pius' V. waren nach Verschiedenheit der Diöcesen vielfach noch andere Meßformularien im Gebrauch, als die jetzigen vier. Von diesen ist das erste für den Allerseelentag (commemoratio omnium fidelium defunctorum) bestimmt, der erst seit dem Ende des 10. Jahrhunderts (Odilo von Clugny) sehr allmählich auf dem Wege frommer Gewohnheit in der ganzen römischen Kirche eingeführt wurde, wovon des nähern im Hauptstück vom Kirchenjahr die Rede sein wird. An genanntem Tage hat man sich für die solemnen und privaten Requiemsmessen (den Fall einer Beerdigung ausgenommen) dieses ersten Formulars zu bedienen, welches, als selten gebraucht und dadurch ausgezeichnet, auch für den Dies depositionis, tertius, septimus, tricesimus et anniversarius der Päpste, Cardinäle und Bischöfe

[1] Die Opferfeier für die Verstorbenen scheint regelmäßig in den Cömeterial-Kirchen oder -Kapellen stattgefunden zu haben und war, wie schon früher bemerkt wurde (S. 322), nicht eigentliche Missa publica, sondern privater Natur. Von den reichlichen Naturaloblationen wurde nicht bloß Almosen, das ja auch Sünden tilgt, gespendet, sondern wurden auch auf den Friedhöfen Mahlzeiten veranstaltet, wobei Mißbräuche sich einschlichen, gegen welche Väter und Concilien eiferten; vgl. besonders Augustins Brief an Aurelius; Maurin. Br. 22.

[2] Außer dem schon oben (S. 239) über die Früchte des heiligen Meßopfers für die armen Seelen Gesagten vgl. auch noch Bautz, Das Fegfeuer, 1883, S. 207 ff.

[3] Schon bei Augustin (De civ. Dei I. 12) wird die gesammte christliche Leichenfeier mit *exsequiae* bezeichnet, das bekanntlich auch bei den Classikern Begräbnißfeier (exsequi = hinausbegleiten, nämlich die Leiche, aus dem Haus zur Begräbnißstätte) bedeutet. Auch im römischen Rituale ist die gesammte Beerdigungsliturgie unter dem Titel Exsequiae behandelt; *Missa exsequialis* heißt die Todtenmesse, welche bei der Beerdigung und zwar wo möglich praesente cadavere gehalten wird, was freilich bei uns — mit ganz geringen Ausnahmen — vom Staat verboten ist.

— mit Einschaltung der treffenden Oratio ex diversis — vorgeschrieben und an den genannten Tagen auch in den Requiemsmessen für Priester — mit Einschaltung der Oration Deus qui inter apostolicos etc. — zu gebrauchen erlaubt ist (C. R., 22. September 1837). Des zweiten Formulars hat man sich für die Requiemsmesse in die *obitus* seu *depositionis*, in die *tertio, septimo* et *tricesimo*, des dritten in die *anniversario* zu bedienen, wenn der Verstorbene nicht wenigstens Priester gewesen; außer den genannten, also an gewöhnlichen Tagen (Missa *quotidiana*) hat man sich in der Requiemsmesse selbst für Papst, Cardinäle, Bischöfe und Priester des vierten Formulars zu bedienen. Am Schluß desselben steht die Rubrik: Epistolae et Evangelia superius posita in una (ex quatuor) Missa pro defunctis dici possunt etiam in alia Missa similiter pro defunctis, eine Licenz, von der man um so weniger einen ausgedehnten Gebrauch machen wird, als ja doch die Episteln und Evangelien der ersten drei Formularien mit Rücksicht auf die Anlässe ausgewählt wurden, für welche diese Formularien bestimmt sind.

2. In liebender Fürsorge für die Verstorbenen wünscht die Kirche, daß schon alsbald nach dem Hinscheiden (ipso die obitus vel alio ante depositionem), womöglich doch bei deren Beerdigung (in die depositionis) das heiligste Opfer für sie dargebracht werde, und wiewohl sonst in der Regel die Messe mit dem Officium des Tages übereinstimmen soll, darf die Requiemsmesse *pro die obitus seu depositionis* an den allermeisten Tagen des Kirchenjahres als Missa solemnis vel cantata celebrirt werden[1]. Als besondere Gedenktage für die Verstorbenen haben auch der Dritte, Siebente, Dreißigste, welche vom Tage der Beerdigung an zu rechnen sind, desgleichen der Jahrtag das Privilegium, daß an ihnen die Requiemsmesse als Missa solemnis vel cantata (als Missa lecta nur an gestifteten Jahrtagen) auch an duplicibus minoribus et majoribus celebrirt werden darf. Fällt die Beerdigung, der Dritte, Siebente, Dreißigste oder Jahrtag[2] auf einen dies

[1] Schlechthin ausgenommen sind nur die drei letzten Tage der Charwoche und jene Feste erster Klasse, welche als gebotene Feiertage gefeiert werden. An gebotenen Feiertagen zweiter Klasse und an Sonntagen darf die Missa exsequialis im Zusammenhang mit der Beerdigung (unmittelbar vor oder nach ihr) gehalten werden, vorausgesetzt, daß auch der pfarrliche Gottesdienst ungeschmälert gehalten und pro parochianis applicirt wird. Für Arme und da, wo überhaupt keine Missa cantata gehalten werden kann, darf die Missa exsequialis de Requiem auch sine cantu zwar nicht an allen jenen Tagen, wie die Missa cantata, aber doch an festis duplicibus minoribus et majoribus, die nicht auf einen Sonntag oder in die Frohnleichnamsoctav fallen, gehalten werden; manche Diöcesen haben das gleiche Privilegium für gestiftete stille Jahrtagsmessen der Armen. Bezüglich weiterer rubricistischer Details verweisen wir auf Hartmann, Repertorium rituum, 6. Aufl., S. 321 ff. und Schüch, Pastthlg., 6. Aufl., S. 521 ff.

[2] Warum gerade der Dritte, Siebente, Dreißigste und Jahrtag liturgisch distinguirte Gedenktage für die Verstorbenen seien, wird schon von den mittelalterlichen Schriftstellern verschieden erklärt. Zunächst war sicherlich die Rücksicht auf analoge biblische Thatsachen maßgebend, und zwar für den *Dies tertius* die central bedeutsame (I Kor. 15, 14) Thatsache der Auferstehung des Herrn, die am dritten Tage nach seinem Begräbniß erfolgte. Für den dritten und zugleich für den siebenten Tag erblickte man ein Vorbild im mosaischen Gesetze, welches vorschrieb, daß diejenigen, welche durch Berührung einer Leiche levitisch unrein geworden waren, am dritten und am siebenten Tage danach durch

impeditus, so ist die betreffende Requiemsmesse am nächstfolgenden dies non impeditus zu halten, für welchen ihre Privilegien ihr ungeschmälert bleiben. Aus alledem ist ersichtlich, wie sehr der Kirche daran liegt, daß ihre leidenden Kinder im Fegfeuer thunlichst bald, nicht nur einmal, sondern öfters und für längere[1] Zeiten in möglichst reichlichem Maße der satisfactorischen Früchte des heiligsten Opfers theilhaft werden. Die erwähnten Privilegien gelten aber nur für die eine oder Hauptmesse an den in Rede stehenden kirchlichen Gedenktagen für die Verstorbenen, weil die Kirche auch auf die Uebereinstimmung der heiligen Messe mit dem Tagesofficium, das in ihr seinen Höhepunkt hat, großes Gewicht legt (vgl. S. 316); die sogen. Nebenmessen an diesen Gedenktagen dürfen als Requiemsmessen nur an Tagen celebrirt werden, wo der Ritus eine private Votivmesse erlaubt, und zwar werden sie dann nicht nach dem Formular der Missa quotidiana de Requiem, sondern nach dem Formular des Gedenktages, also z. B. am Jahrtag nach dem Formular pro anniversario, mit dessen einziger Oration celebrirt, während die Missa quotidiana immer wenigstens drei (ad libitum auch fünf oder sieben) Orationen hat, deren erste, dem Vorrang der hierarchischen Personen gemäß, stets die Oration hat: Deus qui inter apostolicos etc., worauf dann als zweite diejenige folgt, welche der speciellen Intention entspricht, z. B. pro uno vel una defuncta, pro defuncto patre etc. Solche private Requiemsmessen dürfen — gleichviel, ob gesungen oder bloß gelesen — an Sonntagen, an Duplicibus, infra octavas privilegiatas, am Aschermittwoch, in der Charwoche, an den Vigilien von Weihnachten, Epiphanie und Pfingsten und wo das Allerheiligste ausgesetzt ist, nicht gehalten werden.

3. Allerdings ist die Hauptsache bei der Opferfeier für Verstorbene die Application des fructus ex opere operato, und diese kann auch in der Tagesmesse geschehen. Die Requiemsmesse aber enthält ganz specifische Gebete

---

Besprengung mit dem wirksamsten Reinigungswasser (Hebr. 9, 13; Num. 19, 9) lustrirt werden; ähnlich wollte man am dritten und siebenten Tag die armen Seelen im Fegfeuer durch Gebet und Opferdarbringung, als dem neutestamentlichen ὕδωρ ῥαντισμοῦ, von ihren Makeln reinigen. Der siebente Tag war im Alten Testamente auch der Tag der Ruhe; auch aus dem Grunde nun, um zu sinnbilden, daß man den armen Seelen durch Gebet und Opferdarbringung zur ewigen Ruhe (vgl. Hebr. 4, 4 ff.) verhelfen solle und wolle, wurde der Dies septimus als specieller Gedenktag für dieselben bestimmt. Im Hinblick darauf sodann, daß Moses und Aaron nach ihrem Tode 30 Tage lang von den Kindern Israels beweint wurden (Num. 20, 30; Deut. 34, 8), hat man auch christlicherseits die Todtentrauer durch 30 Tage bethätigt, wie das Volk noch jetzt durch 30 Tage den Rosenkranz für die Verstorbenen betet, und schloß dann diese Trauerzeit durch Opferdarbringung am 30. Tage; durch Opfer und Gebet sollten auch die Sünden und Sündenstrafen getilgt werden, welche der Verstorbene zeitlebens durch Uebertretung der zehn Gebote gegen den Dreieinigen Gott begangen ($3 \times 10 = 30$). Alljährlich den Todestag der Verstorbenen zu begehen, war dadurch nahe gelegt, daß man seit ältester Zeit auch den Todestag der Martyrer alljährlich liturgisch beging; während man diesen als Tag der Geburt für das ewige Leben oder der Aufnahme in den Himmel festlich begeht, wird am Jahrestag der Verstorbenen, die möglicherweise noch im Fegfeuer sich befinden, Opfer und Gebet für den Zweck ihrer Erlösung aus dem Fegfeuer Gott dargebracht. Cf. *Amalarii* De eccl. off. IV. c. 42; *Pseudoalcuin*, De divin. off. 50; Durand. l. c. VII. c. 35.

[1] Darum haben die gestifteten Jahrtage größere Privilegien als die freiwilligen, vorausgesetzt, daß sie vero die obitus gehalten werden.

für die Verstorbenen und regt, wie durch ihre Lesestücke, so durch mancherlei Eigenthümlichkeiten des Ritus[1] zu speciellem frommem Gedenken für die Verstorbenen an, weshalb bei Celebration der Requiemsmesse dem Verstorbenen außer den Früchten ex opere operato auch noch solche *ex opere operantis vel operantium*, nämlich des Celebrans und der an ihn sich anschließenden Gläubigen, zu gut kommen (Thom. 4. Dist. 45. quaest. 1. art.). Daher kommt es, daß der Priester verpflichtet ist, die obligaten Messen für Verstorbene (Besingniß-[2], Siebent-, Dreißigst-, Jahrtagsmessen) an allen Tagen, wo der Ritus es erlaubt, als Requiemsmessen zu lesen; bei Privatmessen ist er an solchen Tagen zur Requiemsmesse nur verpflichtet, wenn er ausdrücklich eine solche versprochen oder wenn er sich verpflichtet hat, dem Verstorbenen, für welchen er applicirt, das privilegium altaris zuzuwenden (Bd. I. S. 803), was an Tagen, wo der Ritus eine Requiemsmesse erlaubt, nur durch eine solche geschehen kann. Wie durch Celebration der Requiemsmesse dem Verstorbenen reichlichere Früchte zugewendet werden können, als durch die der Tagesmesse, so werden ihm durch eine feierliche oder gesungene Requiemsmesse reichlichere Früchte zugewendet, als durch eine bloß gelesene, weshalb auch die Missa solemnis vel cantata de Requiem bezüglich der Tage, an welchen sie celebrirt werden darf, viel mehr Privilegien hat, als die stille Requiemsmesse, sowie auch die Gläubigen, welche es vermögen, bei den Gottesdiensten für ihre Verstorbenen wenigstens eine feierliche oder gesungene Requiemsmesse halten lassen und resp. stiften. Eine Missa solemnis vel cantata ist objectiv feierlicher als eine stille, und es wird daher durch sie, wenn auch nur accidentell, Gott mehr geehrt und deshalb wohl auch zu reichlicherer Gnadenspende an den Verstorbenen bewogen; auch dauert sie länger als eine Privatmesse und gibt dadurch Anlaß zu andauernderem Gebet für den Verstorbenen; endlich bewirkt das Singen, wenn die rechte Disposition vorhanden ist, eine gehobenere, andächtigere Stimmung im Celebranten sowohl als in den Sängern und in den Anwohnenden, und trägt eben dadurch bei zur Erzielung reicherer fructus ex opere operantis, welche den Verstorbenen zugewendet werden (vgl. Bd. I. S. 530—531). Bei feierlichern Trauergottesdiensten wird manchmal außer und nach dem Requiem noch ein sogen. Lobamt gehalten, für welches man an Tagen, an denen eine private Votivmesse erlaubt ist, die Missa votiva de beata Maria virgine (sine Gloria excepto sabbatho und stets sine Credo) nehmen kann, sonst aber die Tagesmesse nehmen muß. Das Requiem bloß bis zur Wandlung feierlich und von da an still zu halten, damit nach der Wandlung gleich das Lobamt beginnen kann, ist ein grober Mißbrauch; jedes der beiden Aemter muß vollständig gesungen werden.

4. Bekanntlich erzählt Gregor der Große im 4. Buch seiner Dialoge, Kap. 55, aus eigener Erfahrung folgendes: Bei einem Mönche namens Justus im (Benediktiner-) Kloster St. Andreas zu Rom fand man während dessen Krankheit drei Goldstücke, die er gegen die Ordensregel heimlich besessen hatte.

---

[1] Auf diese haben wir im Verlaufe der Meßerklärung je am betreffenden Orte Rücksicht genommen.

[2] Das Volk bezeichnet häufig den Beerdigungsgottesdienst als Besingniß, weil die Beerdigung unter Gesang (in der Kirche, beim Leichenzug, am Grabe) stattfindet.

Um dem Kranken tiefe Reue ob solchen Frevels einzuflößen und zugleich um ein abschreckendes Beispiel für die anderen aufzustellen, gebot Gregor, welcher damals noch Abt des von ihm gestifteten Klosters war, daß sich alle Angehörigen des Klosters von dem Kranken selbst in seiner Todesstunde fernhalten, daß man ihn begrabe in sterquilinio und die drei Goldstücke ins Grab ihm nachwerfe mit dem Rufe: Pecunia tua tecum sit in perditionem! Dreißig Tage nach dem Tode des unglücklichen Mönches erklärte Gregor, von Mitleid gerührt: „Wir müssen nun, nachdem er schon solange im Fegfeuer gepeiniget worden, ihm unsere Liebe erweisen und ihm soviel als möglich helfen, daß er befreit werde"; und von diesem Tage an wurde nun durch 30 Tage (in continuo) für ihn täglich das heiligste Opfer dargebracht. Nach der 30. Opferfeier, so erzählt Gregor weiter, erschien Justus seinem leiblichen Bruder Copiosus und sagte ihm, daß er nunmehr nach schweren Fegfeuerleiden zur Vereinigung mit Gott gelangt sei. Diese Thatsache wurde durch Gregors Dialoge, die im Mittelalter sehr verbreitet waren, durch die weitesten Kreise hin bekannt (Alcuin, De divin. off. c. 51), und im Hinblick auf sie bildete sich — namentlich bei den Cluniacensern[1] und unter deren Einfluß — die fromme Uebung, für Verstorbene *continuis triginta diebus*[2] das heiligste Opfer darzubringen, was man als besonders wirksam[3] für die Verstorbenen hielt und als Trentenarium vel Tricenarium S. Gregorii oder als Gregorianische Messen bezeichnete. Weit entfernt, diese „perantiqua et pia consuetudo" (Bened. XIV. Inst. 34 n. 22; cf. C. I. 15. Mart. 1855) zu mißbilligen, hat die Rituscongregation im Jahr 1791 (Mühlb. Supplem. II. p. 561 sqq.) erklärt, wo der gregorianische Messendreißiger testamentarisch für einen Verstorbenen verlangt sei, müsse er genau persolvirt werden; auch wenn der Stifter bestimmt habe, daß nach seinem Tode in alle Zukunft jeden Monat die 30 Gregorianischen Messen für ihn gelesen werden, seien sie stets als solche (d. i. in der betreffenden Intention und an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen) und nicht einfachhin als Missae quotidianae zu lesen. Wenn also ein Priester ersucht wird, für einen Verstorbenen die 30 Gregorianischen Messen zu celebriren, so ist er kirchlich berechtigt, sie anzunehmen, muß sie aber (von den letzten drei Tagen der Charwoche abgesehen) an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen („triginta *continuis* diebus") und zwar in der Intention als Missae Gregorianae pro defuncto persolviren[4]; eigener Meßformularien darf er sich dabei nicht bedienen, wie früher vielfach der Fall gewesen (Martene, De antiqq. eccl. rit. lib. III. c. 14 n. 18), sondern wird an Tagen, wo der Ritus es erlaubt, eine Requiemsmesse (Missa quotidiana) lesen, sonst aber

[1] Noch jetzt werden in vielen Benediktinerklöstern für jedes verstorbene Mitglied die 30 gregorianischen Messen gelesen.

[2] Vgl. Durand (VII. 35), wo neben der Opferfeier am dreißigsten Tag nach dem Tode auch eine solche durch dreißig Tage erwähnt wird.

[3] Man war des frommen Glaubens, daß der betreffende Verstorbene durch diese Messen sicher aus dem Fegfeuer errettet werde, was freilich nicht gewiß ist.

[4] Nach einer Entscheidung der Congreg. indulg. 14. Januar. 1889 ist nur essentiell, daß die Gregorianischen Messen an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen, nicht aber auch, daß sie von ein und demselben Priester gelesen werden.

die Tagesmesse pro defuncto appliciren; ist der betreffende Altar privilegirt[1] oder hat der Celebrans das persönliche Altarprivilegium, so wird er, selbst wenn er sich nicht dazu verpflichtet hat, dem Verstorbenen auch den vollkommenen Ablaß des Altarprivilegiums modo suffragii zuwenden; an die Celebration der in Rede stehenden Messen an sich ist kein Ablaß geknüpft (C. I. 24. Aug. 1888), wenigstens ist von der Verleihung eines solchen nichts bekannt, und hat neuestens (24. August 1888) die Ablaßcongregation erklärt: Non constat, datam fuisse (pro his Missis) indulgentiam, sed ex decreto hujus Congregationis d. d. 13. Martii 1884 recognita et *approbata* fuit pia praxis et specialis fiducia, qua fideles retinent celebrationem triginta Missarum *specialiter efficacem ex beneplacito et acceptatione* divinae misericordiae ad animarum e purgatorii poenis liberationem.

Die fromme Ueberzeugung, daß die Gregorianischen Messen von den Qualen des Fegfeuers befreien oder dieselben doch ganz besonders lindern, führte da und dort zu der Praxis, sie schon bei Lebzeiten für sich celebriren resp. anticipiren zu lassen und sich so vor dem Fegfeuer zu sichern. Daß hierbei Aberglaube mit unterlief, läßt sich denken. Die Kirche hat die Celebration der 30 Gregorianischen Messen für Lebende nie gebilligt, und als man da und dort eigene Meßformularien einführte für die Gregorianischen Messen *pro vivis* et defunctis, wurde deren Gebrauch von der Rituscongregation verboten (28. October 1628), ein Verbot, das noch jetzt unseren Missalien vorgedruckt ist, und noch unterm 24. August 1888 hat die Ablaßcongregation ausdrücklich erklärt, daß die 30 Gregorianischen Messen für Lebende nicht gelesen werden sollen. — In manchen Gegenden lassen die Gläubigen sechs heilige Messen an sechs unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen für Verstorbene sowohl als auch für Lebende celebriren, und diese sechs Messen werden gleichfalls als Gregorianische bezeichnet, vielleicht im Hinblick auf das, was Gregor der Große in seinen Dialogen (IV. 55) über die wunderbare Wirkung einer durch die ganze Woche (natürlich excepta Dominica) täglich wiederholten Opferfeier für einen Verstorbenen erzählt[2]. Ueber diese „sechs heilige Messen für Lebendige und Abgestorbene" sind unter dem Volk häufig Tractätlein[3] im Umlauf, die bezüglich der Wirkungen dieser sechs heiligen Messen, welche nach bestimmten, auf das Leiden Christi bezüglichen Intentionen gelesen werden sollen, unverlässige, abergläubische Angaben enthalten, weshalb der Priester, welcher diese sechs Messen übernimmt, sich jederzeit durch Fragen an den Stipendiengeber vergewissern sollte, daß derselbe keine abergläubische Meinung habe.

---

[1] Ueber die Altaria privilegiata ad instar resp. Altaria Gregoriana ad instar (scilicet altaris S. Gregorii Magni in monte Coelio Romae) vgl. die Linzer theolog. prakt. Quartalschrift, 1889, S. 207 und Eberle, Der Tricenarius des hl. Gregor. 1890. S. 93 ff.

[2] Vgl. darüber des nähern meine Abhandlung über die Gregorianischen Messen im Augsburger Pastoralblatt, Jahrg. 1860, S. 401 ff., abgedruckt in der Linzer Quartalschrift, 1885, S. 207 ff.; ferner den Artikel „Gregorianische Messen" im Freiburger Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. V. S. 1191 und das gründliche Schriftchen von Eberle.

[3] Z. B. unter dem Titel: „Nützlicher Bericht von sechs heiligen Messen für Lebendige und Abgestorbene."

§ 47.

Von den Votivmessen.

1. Auf S. 322 wurde bemerkt, schon in ältester Zeit habe man das heiligste Opfer nicht bloß zur Feier der Sonn- und Festtage des fortlaufenden Kirchenjahres („in anni circulo") sowie der Heiligenfeste, sondern auch in Privatanliegen und für Privatpersonen dargebracht (Aug. de civ. Dei 22, c. 8). Das Sacramentarium Gelasianum enthält schon zahlreiche Formularien (theils nur mit Collecte, Secrete und Postcommunio, theils auch mit eigenem „intra canonem") für Opferdarbringungen, welche aus privaten Veranlassungen (Hochzeitfeier, Jahrestag der leiblichen Geburt, der empfangenen Priesterweihe), oder in Rücksicht auf obwaltende Gefahren, zur Erflehung besonderer Gnadenhilfe u. s. w. statt hatten, z. B. tempore belli, tempore mortalitatis, pro pace, ad pluviam petendam, ad poscendam serenitatem, in benedictione domus, pro rege, pro infirmis, pro iter agentibus, in quacunque tribulatione etc. etc. Nicht weniger reich an solchen Formularien ist das Gregorianum. Schulting hat aus verschiedenen Sacramentarien und resp. Missalien 115 Messen für verschiedene Anliegen gesammelt. Solche Opferdarbringung geschieht in der Regel nicht im Auftrag der Kirche und nicht nach einem mit dem von den Rubriken (resp. Directorium) für den betreffenden Tag vorgeschriebenen Officium übereinstimmenden Formulare, sondern nach Wunsch (votum — desiderium)[1] und Intention einer einzelnen Person, einer einzelnen Gemeinde oder Genossenschaft, einer ganzen Diöcese u. dgl., und zwar zur Erzielung eines besondern (latreutischen, impetratorischen, propitiatorisch-satisfactorischen) fructus sacrificii zu einem speciellen Zweck, darum auch nach einem eigenen, für diesen Zweck eingerichteten und kirchlich approbirten Meßformulare, deren 25 in unserem römischen Meßbuch stehen; dazu kommen unter dem Titel *Orationes diversae* noch zahlreiche Orationen (Collecten, Secreten und Postcommunionen), welche der Celebrans, um einem speciellen Votum, einer speciellen Bitte bei der Opferfeier wirksamen Ausdruck zu geben, in die Tagesmesse einschalten kann und resp. einschalten muß, wenn der Ritus es erlaubt (vgl. S. 316 u. 325)[2].

---

[1] *Votivae* Missae nuncupantur, quia peraguntur et applicantur ad mentis normam et secundum *vota particularium* offerentium *(Berlendis)*.

[2] Verpflichten zum Einschalten von Votivorationen (Collecten, Secreten, Postcommunio) kann der Papst für die ganze Kirche, der Bischof für seine Diöcese; solche vorgeschriebenen Orationen nennt man *orationes imperatae*. Die oratio imperata, welche für längere oder kürzere Zeit vorgeschrieben ist, muß ausgelassen werden an allen Festen erster Klasse, in solemnen Votivmessen, an der Vigil von Weihnachten und Pfingsten, am Palmsonntag und Triduo mortis Christi; an Festen zweiter Klasse hat sie in allen Aemtern und selbst in der stillen Conventmesse wegzubleiben, in den Privatmessen aber kann sie genommen oder weggelassen werden; an allen anderen Festen und Tagen ist sie in sämmtlichen Messen (excepta Missa de Requiem) einzulegen. Ist die oratio imperata nur für einen bestimmten Tag oder eine bestimmte Messe ex gravi causa angeordnet, so muß sie ausnahmslos genommen werden. Ihren Platz hat sie nach allen anderen vorgeschriebenen Commemorationen, deren keine ihretwegen ausbleiben darf; schreibt das Directorium als dritte Oration vor: „pro ecclesia vel pro papa" und ist eine derselben zugleich imperata, so müssen beide genommen werden.

a) Bevor die Heiligenfeste sich mehrten, noch bis weit ins frühere Mittelalter herein mußte an den meisten Wochentagen das officium feriale gebetet, und wenn die Ferie keine eigene Messe hatte, was extra Quadragesimam zum öftern der Fall war, mußte die Messe des vorausgehenden Sonntags genommen und diese gewiß in mancher Woche öfters wiederholt werden. Da begreift sich, wie oben gesagt worden, nun unschwer, wie man dazu kam, für jeden der sechs Wochentage ein eigenes Meßformular festzustellen und den Priestern zu gestatten, daß sie desselben sich bedienten, statt die Sonntagsmesse zu wiederholen. Nach Angabe des Mikrologus (Kap. 60) hätte schon Alcuin auf Wunsch des hl. Bonifatius solche (Votiv-) Meßformularien verfaßt und zwar auch eines für den Sonntag als die feria prima, nämlich de Trinitate, dann für den Montag de Sapientia (= Logos — Sapientia Patris), für den Dienstag de Spiritu sancto, für den Mittwoch de caritate, für den Donnerstag de angelis, für den Freitag de cruce, für den Samstag de beata Maria. Zu Durands Zeit (IV. c. 1. n. 28) war für den Sonntag (sofern an demselben Votivmesse gehalten wurde) gleichfalls de *Trinitate* bestimmt, für den Montag entweder de *angelis*, weil die Engel an diesem Tag in bonis *gratuitis* geschaffen worden seien, oder *pro defunctis*, weil nach einer frommen Meinung die armen Seelen am Sonntag, als dem allgemeinen Ruhe- und Freudentag, auch einer besondern Erquickung sich erfreuen, am Montag aber wieder in ihre frühere Qual zurücksinken, welche man ihnen nun durch die Requiemsmesse zu lindern suche[1]. Für den Dienstag verzeichnet Durand eine Votivmesse pro peccatis, für den Mittwoch pro pace, für den Donnerstag pro tribulatione, für den Freitag *de cruce*, weil am Freitag der Heiland am Kreuze das Erlösungsopfer vollbrachte, am Samstag *de beata Maria virgine*. Bekanntlich war der Samstag schon durchs ganze Mittelalter herab speciell der allerseligsten Jungfrau geweiht, und steht in unseren Brevieren noch ein *Officium beatae Mariae virginis in Sabbatho*, welches ehedem an allen Samstagen, auf die kein festum novem lectionum, keine Vigil, kein Quatember und kein verlegtes officium Dominicae fiel, als Tagesofficium statt des officium Sabbathi gebetet wurde[2]. Als Gründe, warum der allerseligsten Jungfrau gerade der Samstag geweiht sei, führt Durand an: erstlich, weil in Constantinopel der Vorhang vor einem Marienbilde jeden Freitag Abends (Vesperzeit) auf wunderbare Weise in die Höhe gehoben und erst am Samstag Abends ebenso wunderbar wieder herabgekommen sei, zum Zeichen, daß man das am Samstag enthüllte Bild resp. die Gottesmutter an diesem Tag verehren solle; sodann, weil an jenem Samstag, wo der Herr im Grabe ruhte, nur Maria allein keinen Augenblick im Glauben wankte, während selbst die Apostel momentan schwankend geworden; drittens, weil

---

[1] Noch jetzt ist im Chor, sofern keine gegentheilige Gewohnheit rechtskräftig geworden, an den Montagen des Advents und der Quadragesima (Charwoche ausgenommen), wenn kein festum novem lectionum auf sie fällt, das *officium defunctorum* zu beten, auch darf an allen Montagen extra Quadragesimam et tempus paschale, auf die nicht ein Duplex, Semiduplex oder eine feria mit eigener Messe trifft, die Conventmesse als Requiemsmesse (missa quotidiana, wenn cantata mit einer Oration) celebrirt werden; wird an einem solchen Montag nicht die Requiemsmesse, sondern die Votivmesse de Trinitate oder die Messe des vorausgehenden Sonntags als Conventmesse genommen, so muß in ihr die Commemoratio pro defunctis (Fidelium omnium etc.) an vorletzter Stelle eingelegt werden, so daß noch jetzt, wie schon im Mittelalter, der Montag in gewissem Sinne als Armenseelentag erscheint; cf. Rubr. general. Missal. V. n. 1—2.

[2] Uebrigens betete man im 14. Jahrhundert an solchen Samstagen, für welche das Officium b. M. v. angesetzt war, vielfach doch nicht dieses, sondern das ungleich längere Officium Sabbathi, damit das Officium feriale des Samstags nicht ganz verdrängt werde; cf. Radulph. Tungrens. de canon. observ. propos. 20.

der Samstag als Vorabend des Sonntags die porta Dominicae und als solche Sinnbild Mariens, als der janua coeli, sei; der Sonntag ist Abbild der ewigen Ruhe im Himmel, und die Pforte zu derselben ist Maria als Mutter des Erlösers.

b) In gedruckten Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stehen unter dem Titel: Officia appropriata diebus per hebdomadem oder: Missae secundum ferias dicendae folgende Votivmessen: für den Sonntag de Trinitate, für den Montag de aeterna Sapientia, für den Dienstag de sancto Spiritu, für den Mittwoch de angelis, für den Donnerstag de charitate (scil. Dei, infusa in cordibus nostris), für den Freitag de Cruce, für den Samstag de beata (bereits mit fünf nach der Zeit des Kirchenjahres verschiedenen Formularien). Da jeder Sonntag an sich schon Feier des dreieinigen Gottes ist, wie im Abschnitt vom Kirchenjahr des nähern wird gezeigt werden, ist im Missale Pius' V. füglich die Messe de Trinitate nicht für den Sonntag, sondern für den Montag festgesetzt, falls an diesem nicht das Todtenofficium mit Requiemsmesse trifft; für den Dienstag ist in genanntem Missale bestimmt die Missa de angelis, welche stets, auch als Missa privata, Gloria hat, das ja von den Engeln auf Bethlehems Fluren angestimmt wurde, für den Mittwoch de apostolis, für den Donnerstag de Spiritu sancto vel de Sanctissimo Eucharistiae Sacramento [1], für den Freitag de Cruce vel de Passione Domini, für den Samstag de beata Maria virgine und zwar fünf verschiedene Formularien (ab Adventu usque ad Nativ. Dom., a Nativ. Dom. usque ad Purificationem b. M. v., a Purificatione usque ad Pascha, a Paschate usque ad Pentecosten, a Pentecoste usque ad Adventum). Diese Votivmessen dürfen (nicht müssen) an den genannten Tagen als feierliche Conventmessen celebrirt werden, wenn das officium de feria (except. fer. quae propriam habent Missam) trifft.

c) Papst Leo XIII. hat durch allgemeines Indult vom 5. Juli 1883 gestattet, daß sowohl im Chor, als von den einzelnen, statt der (oft sehr langen) officia ferialia [2] (except. 17.—24. Decembr.; fer. 4. ciner. et feriis a Dom. Passion. usque ad Pascha), Votivofficien (als semidupl. mit zwei Vespern) gebetet werden, und zwar am Montag ein Votivofficium de angelis, am Dienstag de apostolis (in Rom de S. Petro et Paulo), am Mittwoch de S. Josepho sponso b. M. v. et patrono eccl. cath., am Donnerstag de Eucharistiae Sacramento, am Freitag de Passione Domini, am Samstag de immaculata b. M. v. conceptione [3]. Für diese Votivofficien sind auch entsprechende Meßformularien bestimmt, die eben aus dem Grund, weil sie mit zum Officium gehören, stets Gloria (ohne Credo) haben, statt deren man aber auch eine andere (Votiv-, Requiems-, Tages-) Messe celebriren kann, sofern dieselbe nicht Conventmesse ist [4].

---

[1] Daß die Messe de Ss. Sacramento auf den gleichen Tag mit der vom Heiligen Geist angesetzt ist, dürfte seinen Grund darin haben, daß man in der Kirche stets überzeugt war, daß bei der Consecration des allerheiligsten Sacraments der Heilige Geist mitthätig sei (vgl. Bd. I. S. 16; Bd. II. S. 238 von der Epiklesis).

[2] Das Gleiche gilt von den Officien der festa simplicia, die ja quoad psalmos Matutinae Ferialofficien sind (C. R. 26. Mart. 1884).

[3] Manche Diöcesen hatten schon länger das Indult, am Samstag, wenn er nicht dies impeditus ist, Officium und Messe de immaculata conceptione und desgleichen am Donnerstag Officium und Messe de Ss. Sacramento und zwar sub ritu *duplici* zu nehmen, ein Indult, welches durch das in Rede stehende Leo's XIII. nicht aufgehoben wurde, da es in demselben ausdrücklich heißt: firmis remanentibus aliis votivorum indultis quibuscunque jam concessis.

[4] Kathedralkapitel, klösterliche Genossenschaften u. dgl. müssen sich ein- für allemal entscheiden, ob sie die in Rede stehenden Votivofficien statt der Ferialofficien nehmen wollen, andere Priester aber können in jedem treffenden Falle nach ihrem Ermessen wählen.

2. Die Votivmessen werden unterschieden in feierliche und private. Was eine Messe zur feierlichen macht, ist, wie schon früher erwähnt, die äußerliche Feierlichkeit (frequentia ministrorum, Leviten, Incens, Gesang), mit welcher sie celebrirt wird; bei den solemnen Votivmessen aber kommt die rituelle Solemnität erst secundär in Betracht, und erscheint als erstes, daß ihre Feier durch eine *res gravis vel publica ecclesiae causa* veranlaßt ist; anbetrachts solcher Wichtigkeit ihrer Veranlassung werden sie nicht nur solemniter gefeiert, sondern dürfen sie auch an Tagen celebrirt werden, für welche von der Kirche, die ja möglichst regelmäßige Uebereinstimmung der Messe mit dem Tagesofficium wünscht, die Celebration privater Votivmessen verboten ist. In zweifelhaften Fällen entscheidend zu beurtheilen, ob eine causa gravis vel publica vorliege, ist Sache des Diöcesanbischofes; zweifellos dürften als hinreichende Motive für Abhaltung einer feierlichen Votivmesse gelten sowohl glückliche als unglückliche Ereignisse, welche die ganze Kirche (Wahl und Krönung des Papstes), eine ganze Diöcese (Wahl und Consecration des Bischofes), den ganzen Staat (Königsfeste, errungene Siege, Friedensschluß, allgemeine Calamitäten u. dgl.), oder auch nur eine einzelne Gemeinde (Erfüllung eines gemachten Gelübdes, Eröffnungsfeier einer Volksmission u. dgl.), oder eine für weite Kreise wichtige Anstalt (Initium solemne an Universitäten, Gymnasien) betreffen. Solemne Votivmessen dürfen auch gehalten werden, wenn ein großer *Concursus populi* zur Feier eines Geheimnisses oder eines Heiligen stattfindet, dessen Fest an dem betreffenden Tage in choro nicht gefeiert werden kann, sondern verlegt werden muß[1]; ferner an dem Tage (Sonntage), auf welchen die äußere Feier (pro foro) eines Festes (z. B. Johannes der Täufer, Peter und Paul) verlegt ist, das an seinem eigentlichen Tage in choro schon gefeiert wurde. Wahl und Weihe einer Aebtissin, Einkleidung, feierliche Profeß, Primizen, Priesterjubiläen und Hochzeiten gelten erklärtermaßen nicht als causae publicae vel graves und berechtigen daher nur zu einer privaten Votivmesse. Sämmtliche Votivmessen, die nicht aus einem der oben angeführten Gründe zu den votivae solemnes gehören, sind Privatvotivmessen und dürfen auch, wenn sie als cantatae, ja selbst solemniter (mit Leviten und Incens) celebrirt würden, nur an Tagen, an welchen Privatvotivmessen erlaubt sind, und nach deren Ritus (in der Regel ohne Gloria, ohne Credo, mit wenigstens drei Orationen) gefeiert werden.

Wegen der großen Wichtigkeit ihrer Veranlassung resp. des Zweckes, welcher durch ihre Feier erreicht werden soll, dürfen solemne Votivmessen propter rem gravem vel publicam ecclesiae causam an allen Tagen gehalten werden, mit Ausnahme der Feste erster Klasse, der privilegirten Sonntage erster Klasse (Dom. I. Advent. et Quadrag., Passionis, Palmarum, Paschatis, in Albis, Pentecostes, Trinitatis), des Aschermittwoch, aller Tage

---

[1] Auch wenn das Fest eines Heiligen, zu dessen Ehren ein solcher Concurs stattfindet, im allgemeinen Directorium nur als simplex stünde oder gar nicht vorkäme, dürfte ratione concursus populi, zu dessen Ehren eine solemne Votivmesse celebrirt werden, wie überhaupt bei jedem außerordentlichen Concursus populi zu einem religiösen und resp. gottesdienstlichen Zweck.

der Charwoche, sowie der Vigilien von Weihnachten und Pfingsten [1]. Da in solchen Votivmessen die Intention des Celebrans und das Gebet der Kirche ganz und gar auf den speciellen, hochwichtigen Zweck der Opferdarbringung gerichtet ist, wird in denselben keine Commemoration der Tagesmesse eingelegt [2], auch deren letztes Evangelium, selbst an Sonntagen, nicht gelesen, sondern stets das Johannes-Evangelium [3]. Weil Gloria und Credo dazu beitragen (vgl. Bd. II. S. 79. 131), einer Messe das Gepräge des Freudigen und Festlichen aufzudrücken, haben die solemnen Votivmessen, sofern sie nicht in blauer Farbe [4], d. i. in der Farbe des büßenden Ernstes (Bd. I. S. 916), gefeiert werden, regelmäßig Gloria und Credo.

3. Votivmessen, welche auf private Veranlassung, auf den frommen Wunsch eines einzelnen oder auch mehrerer einzelnen und in Rücksicht auf Anliegen privater Natur celebrirt werden, gleichviel ob als Stillmessen oder *cum cantu et solemnitate*, haben eben wegen ihres privaten Charakters gegenüber der allgemeinen Regel, die Messe solle mit dem Tagesofficium übereinstimmen, verhältnißmäßig nur wenige Privilegien. Solche Privatvotivmessen dürfen nur gefeiert werden in festis semiduplicibus, simplicibus und an gewöhnlichen Ferien; unzulässig aber sind sie an jedem festum duplex, an allen Sonn- und gebotenen Festtagen, ferner innerhalb der fünf privilegirten Octaven (von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten, Frohnleichnam), dann an den privilegirten Ferien (Aschermittwoch und Ferien der Charwoche), an den privilegirten Vigilien (vor Weihnachten, Epiphanie und Pfingsten) und am Allerseelentage.

Im Advent gedenkt die Kirche jener vier Jahrtausende vor Christus, welche durch die Sünde der ersten Eva verdüstert worden, und bereitet sie ihre Gläubigen durch Buße und in stillfreudiger Sehnsucht auf das Geburtsfest des Herrn vor, gedenkt aber ganz besonders auch der allerseligsten Jungfrau

---

[1] Die solemnen Votivmessen, welche durch die Translation eines Festes veranlaßt sind, dürfen auch am Passions-, Weißen und Dreifaltigkeitssonntag gehalten werden, welche im Missale in der betreffenden Generalrubrik (VI) nicht ausgenommen sind.

[2] An jenen Tagen, die keine feierliche Votivmesse ex causa gravi vel publica zulassen, wird die Tagesmesse genommen und die betreffende Votivmesse sub una conclusione commemorirt.

[3] Auch in der Privatvotivmesse wird das Johannes-Evangelium gelesen, wenngleich die Tagesmesse, welche in ihnen stets commemorirt werden muß, ein eigenes Evangelium hat, wie z. die Ferien der Quadragesima, und die Vigilien, wohl zum Unterschied der Privatvotivmessen von den Messen der Feste, die an solchen Tagen occurriren können.

[4] In blauer Farbe werden, mit Ausnahme der Votivmesse vom Leiden Christi, das ohnedies uns stets zur Buße mahnt, alle jene Votivmessen celebrirt, in welchen im Geiste der Buße und der Demuth bringlich um Abwendung von Uebeln oder um eine besondere Gnadenhilfe gefleht wird, nämlich Miss. ad tollendum schisma, pro quacunque necessitate, pro remissione peccatorum, ad postulandam gratiam bene moriendi, contra paganos, tempore belli, pro pace, pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae, pro infirmis, pro peregrinationibus. Wird eine dieser Messen an einem Sonntag gefeiert, so hat sie zwar kein Gloria, aber Credo, in Rücksicht auf den Sonntag, für welchen eben das Credo besonders charakteristisch ist, weshalb es auch an den Sonntagen der Bußzeiten (Advent, Septuagesima bis Ostern), obschon sie kein Gloria haben, niemals fehlt. Die allgemeine Regel, daß die Messen ohne Gloria am Schluß Benedicamus Domino haben, gilt selbstverständlich auch für die Votivmessen.

Maria, als der zweiten, glücklicheren Eva, sowie jener heiligen Sehnsucht und Frömmigkeit, mit welcher sie auf die leibliche Geburt des Welterlösers sich vorbereitete, den sie unter ihrem Herzen trug und den sie, die ja auch unsere Mutter ist, so gerne in uns allen in der Weihnacht mystisch geboren wissen möchte. Als Zeit der speciellen Marienverehrung hat der Advent das Privilegium, daß, wo es herkömmlich ist, während desselben täglich, mit Ausnahme der Feste erster und zweiter Klasse und des ersten Adventsonntages, eine gesungene Votivmesse *de beata*, ein sogen. Rorateamt (welches aber nicht zugleich Convent- oder Pfarrmesse sein soll) gehalten werden darf, jedoch ohne Credo und mit Gloria nur am Samstag, an welchem Jahr aus und ein die Votivmessen de beata Gloria haben, weil, wie oben gezeigt, der Samstag speciell der Mutter Gottes geweiht ist. Am Fest der unbefleckten Empfängniß und der Exspectatio partus ist statt der Votivmesse fürs Rorateamt die Tagesmesse zu nehmen, innerhalb der Octav von Mariä Empfängniß, wenn das officium de octava trifft, gleichfalls die Festmesse mit Gloria und Credo, wenn festum duplex oder semiduplex trifft, zwar auch die Messe de immaculata conceptione (nicht die Votivmesse Rorate), aber ohne Credo, bloß mit Gloria. — An den letzten neun Tagen vor Weihnachten (16. bis 24. Dez.) darf die Missa Rorate als Missa votiva *solemnis* (mit Gloria und Credo) selbst am Fest des hl. Thomas, sowie am dritten und vierten Adventsonntag gefeiert werden; nur am Fest der Exspectatio partus ist statt des Votivmeßformulars das vom Fest zu nehmen.

Da schon zu Tertullians Zeit und fortan die Ehen in Verbindung mit dem heiligsten Opfer abgeschlossen wurden, und die Eheschließung für die betreffenden Personen überaus wichtig ist, so darf (extra tempus clausum und wenn die Braut nicht Wittwe ist) die Votivmesse *pro sponso et sponsa*, zu welcher die *benedictio nuptiarum intra Missam* als integrirender und darum nicht von ihr zu trennender Bestandtheil gehört, auch am Duplex und Duplex majus, aber stets ohne Gloria und Credo, celebrirt werden, und ist sie an anderen Tagen in der Messe des Tages zu commemoriren, innerhalb welcher dann die benedictio nuptiarum vorgenommen wird. Bezüglich weiterer rubricistischer Details über die Votivmessen verweisen wir auf Schüch, Hartmann, de Herdt und die *Ephemerides liturgicae*, besonders Jahrgang 1889.

§ 48.

Ort, Zahl und Zeit der Opferdarbringung.

1. Bezüglich der Orte (Kirchen, Oratorien, sub divo), wo das heiligste Opfer gemeinrechtlich oder in Kraft besonderen Privilegiums gefeiert werden darf, wurde Bd. I. S. 729—730 das Erforderliche angeführt. Hier wollen wir noch das Nöthigste für den Fall bemerken, daß ein Priester in *ecclesia* (Kirche oder Oratorium publicum) *aliena* celebrirt, d. h. in einer Kirche, für welche an dem Tage dieser Celebration ein anderes Officium trifft, als der betreffende Priester recitirt hat, und deren Messe daher auch mit der seines Directoriums nicht zusammenstimmt. Hat der auswärtige Priester in der fremden Kirche als Stellvertreter des betreffenden Pfarrers an Sonn- oder

Festtagen die Pfarrmesse oder sonst eine Hauptmesse, oder aber in einer klösterlichen Genossenschaft die Conventmesse zu lesen resp. zu singen, so muß er sich, ohne alle Rücksichtnahme auf sein eigenes Officium, ganz und gar nach dem Directorium der fremden Kirche richten. Dieß muß er auch thun, wenn er nicht Stellvertreter ist, falls in der fremden Kirche ein festum duplex oder aequivalens und zwar in einer andern liturgischen Farbe, als in der seines Officiums gefeiert wird; in diesem Fall muß er, im Interesse der Conformität in Beziehung auf die liturgische Farbe, sich gleichfalls ganz nach dem Directorium der fremden Kirche richten; hat aber sein von dem der fremden Kirche verschiedenes Officium die gleiche liturgische Farbe, so muß er die Messe in der fremden Kirche, auch wenn diese ein festum I. cl. feiern würde, nach seinem Directorium celebriren; desgleichen muß der Priester, welcher in einem Privatoratorium celebrirt, regelmäßig die Messe seines Officiums nehmen; nur am Fest des Patronus von dem Orte, in welchem das Privatoratorium liegt, müßte er die Messe de patrono celebriren. Hat die fremde Kirche ein die Votivmesse zulassendes Semiduplex, der Celebrans aber Duplex, so darf er gleichwohl keine Votivmesse, sondern muß die Messe seines Officiums lesen[1]; hat aber auch er Semiduplex, wenn gleich in anderer Farbe, dann steht es ihm frei, auch eine Votivmesse von was immer für einer Farbe, eine Requiemsmesse, die Messe seiner oder der fremden Kirche zu lesen. Maßgebend für die hier einschlägigen Bestimmungen war einerseits die Rücksicht auf Conformität der liturgischen Farbe bei Messen in ein und derselben Kirche, andererseits die Rücksicht auf möglichste Uebereinstimmung des vom Celebrans recitirten Officiums mit der von ihm zu celebrirenden Messe.

2. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß jene zweite oder dritte Messe, die, gemäß dem Briefe des Papstes Leo an den Patriarchen Dioscur, bei großen Concursen statt hatte (vgl. oben S. 318), wenigstens im Abendlande[2] von ein und demselben Celebranten gefeiert wurde, daß also schon in der Väterzeit mehrmalige Opferdarbringung von seiten ein und desselben Priesters an ein und demselben Tage im Bedürfnißfalle vorkam. Gregor von Tours las an einem Tage siebenmal die heilige Messe, aber jede an einem andern Altare[3]. Leo III. († 816) celebrirte zuweilen an einem Tage sieben- bis neunmal (Gemma anim. I. 114), der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg († 973) dreimal, und schon im Jahre 681 hatte die

---

[1] Nur wenn in diesem Fall in der fremden Kirche ein Leichen-, Siebent-, Dreißigst- oder Jahrtagsgottesdienst gehalten würde, dürfte er auch als Nebenmesse die treffende Requiemsmesse lesen (C. R. 5. Dec. 1868).

[2] Im Orient scheinen niemals zwei Messen an einem Tage von ein und demselben Priester gefeiert worden zu sein, und blieb es bei den Nichtunirten bis zur Stunde Regel, daß täglich überhaupt nur eine einzige Opferdarbringung stattfinde. Die Unirten gestatten, daß von verschiedenen Priestern mehrmals an einem Tag das Opfer gefeiert werde, haben dagegen die mehrmalige Celebration von seiten ein und desselben Priesters selbst für den Christtag nicht recipirt; doch kann der Patriarch, wenn die Seelsorgeverhältnisse es dringend fordern, die mehrmalige (nicht bloß zweimalige) Celebration erlauben (cf. Coll. Lac. tom. II. p. 221—222).

[3] Vgl. dazu Canon 10 der Synode von Auxerre, die, wie auch noch spätere Synoden (Hartzheim VII. 707), verordnet, daß auf dem Altare, wo ein Bischof celebrirte, am gleichen Tage kein Priester mehr celebriren dürfe.

zwölfte Synode von Toledo (can. 5) befehlen müssen, daß diejenigen Priester, welche an einem Tage mehrmal celebriren, auch bei jeder Opferdarbringung communiciren, also nicht mehrmal consecriren und nur einmal die Communion genießen. Aus der bekannten Stelle bei Walafried Strabo († 849), die wir Bd. I. S. 759 mittheilten, wissen wir, daß zu seiner Zeit einige Priester grundsätzlich für nur einmalige Celebration waren, wie auch der hl. Bonifatius täglich nur einmal celebrirte, während andere zwei- bis dreimal, ja so oft ihnen beliebte, an einem Tage das heiligste Opfer darbrachten, mit Berufung darauf, daß es auch in Rom gebräuchlich sei, an Weihnachten und an den Festen einiger Heiligen (Neujahr, Joh. Bapt., Peter und Paul?) zwei- bis dreimal zu celebriren. Walafried billigt die Praxis mehrmaliger Celebration, weil die Verhältnisse und Bedürfnisse eine solche vielfach fordern[1], und Honorius von Autun († 1145) erklärt zwar einmalige Celebration als Regel, aber gegebenen Falles auch die zwei- und dreimalige als statthaft (Gemma animae lib. I. 114), bemerkt aber schon, daß man in Rom nur nur noch an Weihnachten zwei- bis dreimal celebrire.

Diese öftere Celebration an ein und demselben Tage war keineswegs immer durch die Seelsorgeverhältnisse gefordert oder durch besondere Frömmigkeit veranlaßt, sondern hatte, wie ein Decret Alexanders II. (De consecr. dist. I. c. 53) erschließen läßt und Benedict XIV. in seiner Constitution Quod expensis sehr betont, ihren Grund mitunter auch in dem Streben, zahlreiche Meßstipendien zu erhalten, weshalb die Synoden des Mittelalters für die öftere Celebration ein wachsames Auge hatten und sie mehr und mehr einschränkten. Für England wurde schon unter König Edgar (im Jahre 969) verordnet: Nullus sacerdos saepius Missam uno die celebret, quam ter ad summum; die gleiche Bestimmung traf im Jahre 1022 die Reformsynode von Seligenstadt (can. 5). Die Westminstersynode vom Jahre 1200 verbietet bereits die zweimalige Celebration und gestattet sie nur noch für den Nothfall (can. 2). Die Synode vom Jahre 1213 in Rouen bezeichnet des nähern die Fälle, für welche allein sie die zweimalige Celebration erlaubt, indem sie verordnete: Nullus audeat bis celebrare, nisi in humana necessitate, scilicet humano corpore praesente in die dominico vel alio solemni, in die natali Domini, in die Paschae, et hoc, ubi non est nisi unus sacerdos (Hardouin tom. VII. p. 186). Etwas weiter gehende Concessionen macht noch Durand (Rational. IV. c. 1. n. 25) und die Synode von Cambray

---

[1] Im unmittelbaren Anschluß an seine Bd. I. S. 759 mitgetheilten Worte fährt Walafried fort: Revera non esse absurdum crediderim, si, dum plures in una die faciendae sunt Missae, unus Sacerdos duas vel tres *necessitate* vel *voluntate* persuadente celebret potius, quam quasdam dimittat. Ad hoc accedit, quod totius usus ecclesiae habet, saepius Missas agere pro vivis, pro defunctis, pro eleemosynis et aliis diversis causis, quod etiam officia his attributa (einschlägige Meßformularien in den Sacramentarien) testantur. In diebus itaque publica celebritate conspicuis (Sonn- und Festtage) aut illae diversarum rerum necessitates (Votivmessen) sunt intermittendae, aut concurrentibus sibimet publica observatione (obligate Pfarrmesse u. dgl.) et privata necessitate *utriusque* expletio suis est discernenda officiis, vel una oblatione diversae causae sunt explendae (De reb. eccl. c. 28). Bekanntlich stehen in den alten Sacramentarien, wie Walafried oben andeutet, nicht bloß für Weihnachten, sondern auch für einzelne andere Tage und Feste mehrere Meßformularien.

(im Jahre 1300), welche zweimalige Celebration zuläßt in magna necessitate et urgenti, videlicet in duobus Paschae et Pentecostes et omnium Sanctorum, quibus solet copiosa multitudo communicari; si magna persona supervenit, videlicet archidiaconus, vel dominus loci, vel alia persona consimilis; propter praesens funus, propter instantes nuptias, ad consecrandum pro infirmo; wer außer den genannten Fällen ohne specielle Erlaubniß des Bischofs zweimal an demselben Tage celebrire, verfalle der Excommunication (Hartzh. tom. IV. p. 73). Fortan reden, abgesehen von Weihnachten, die Synoden nur noch von zweimaliger Celebration[1] (Bination) und schränken diese immer strenger auf „casus necessitatis" ein, nachdem schon Innocenz III. auf gestellte Anfrage die ins kirchliche Rechtsbuch (Decret. lib. III. tit. 41. c. 3) aufgenommene Antwort gegeben hatte: Respondemus, quod excepto die Nativitatis dominicae, *nisi causa necessitatis* suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare. An dieser gemeinrechtlichen Bestimmung hielt man bis zur Stunde fest; nur in causa necessitatis ist die Bination *ipso jure,* und darum ohne specielle Erlaubniß von seiten des Apostolischen Stuhles, und wenn gar kein Zweifel bezüglich der necessitas obwaltet, selbst ohne Vorwissen und Zustimmung des Bischofs zulässig. Causa necessitatis ist nach allgemeiner Annahme gewöhnlich vorhanden[2], wenn ein Priester zwei canonisch errichtete Pfarreien (nicht etwa bloß zwei Beneficien) zu pastoriren hat. Wenn die Gläubigen beider Pfarreien nicht leicht in einer Kirche (etwa abwechselnd in einer der beiden Pfarrkirchen) zusammenkommen und gemeinsam ihrer Pflicht, an Sonn- und gebotenen Feiertagen dem heiligsten Opfer anzuwohnen, genügen können, so hat der betreffende Priester, sofern nicht ein zweiter da ist, *ipso jure* das Recht, an den genannten Tagen in jeder der beiden Pfarrkirchen zu celebriren. Das Gleiche gilt für Sonn- und Festtage, wenn in einer Pfarrkirche die Gläubigen (z. B. propter angustiam loci) nicht auf einmal dem Gebot, Messe zu hören, genügen können und nur ein Priester da ist[3]. Wohl haben die Synoden vorgeschrieben, daß auch in den oben erwähnten Fällen die licentia binandi vom Bischof erholt werde, aber sicher nur aus dem Grund, um durch die oberhirtliche Constatirung des casus necessitatis mißbräuchliche Binationen zu verhüten (Hartzh. X. 233). Das Concil von Auch (1851) hat erklärt, daß im Falle der Erkrankung eines Pfarrers, am nächstfolgenden Sonn- oder Festtag dessen Nachbar ohne weiteres in der Pfarrei des Erkrankten biniren

---

[1] Durand a. a. O. hält für vereinzelte Fälle noch dreimalige Celebration zulässig, „tum quia hoc fit licite in Natali (Domini), tum quia passio Christi tripartita est"; der hl. Thomas (Summ. theol. III. q. 83. art. 2 ad 5) sagt mit Innocenz III.: Excepto die Nativitatis Domini, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti, semel in die unam Missam solummodo celebrare, quia Christus semel passus est.

[2] Vgl. *Acta* sedis apost. 1870. p. 567 sqq.; *Lehmkuhl,* Compend. theolog. moral. n. 749.

[3] Principiell waren daher die Synoden und Bischöfe im Recht, wenn sie zur Zeit großen Priestermangels gestatteten, daß an größeren Orten, wo sonst zwei oder drei Priester waren, der vorhandene einzige zweimal celebrire, daß also der Pfarrer, weil ohne Hilfspriester seiend, an Sonn- und Festtagen sowohl die sogen. Frühmesse, als das Hochamt celebrirte; vgl. Coll. Lac. IV. 751. Unter besonderen Umständen kann sogar drei- bis viermalige Celebration berechtigt sein; vgl. Acta sedis apost. 1870, p. 567 sqq.

dürfe, daß er sich dann aber, falls die Krankheit andauere, für weiteres die Licenz des Ordinariums zu erholen habe (Coll. Lac. IV. 1195); in manchen Diöcesen kann in einem solchen Fall plötzlicher Erkrankung der Dekan die licentia binandi ertheilen resp. constatiren, daß eine causa verae necessitatis vorhanden sei (Coll. Lac. V. 852; Hartzh. IX. 630). In der einschlägigen (15.) Quinquennalfacultät, welche dermalen die Bischöfe vom Apostolischen Stuhl erhalten, geschieht von causa necessitatis, die in den erwähnten Fällen sich in der Seelsorge ergeben könne, nicht ausdrücklich Erwähnung, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Bischöfe für die in Rede stehenden Seelsorgenothfälle die licentia binandi nicht Kraft ihrer einschlägigen Quinquennalfacultät, sondern *proprio jure* ertheilen; wenn sie aber in anderen sehr dringlichen Fällen (ex gravissimis causis et rarissime), deren es ja verschiedene geben kann, entweder selbst biniren oder andere zum biniren subdelegiren, so können sie das nur auf Grund ihrer speciellen Vollmacht von seiten des Apostolischen Stuhles thun. Wo es sich um die Interessen der Seelsorge, um die Möglichkeit der Erfüllung des Kirchengebotes von seiten nicht etlicher, sondern vieler Gläubigen, ja einer ganzen Gemeinde, handelt, da sollte man in Ertheilung der licentia binandi nicht allzu schwierig sein, zumal, wenn nicht zu besorgen steht, daß bei herrschendem Priestermangel durch häufigere Bination die Gesundheit mancher Priester geschädigt werde; dagegen wird in causis necessitatis, die nicht in der öffentlichen Seelsorge liegen, sondern mehr oder weniger privater Natur sind, jene Strenge Platz zu greifen haben, welche den Bischöfen für die Handhabung der in Rede stehenden Quinquennalfacultät eingeschärft ist.

Ausnahmslos ist gestattet, daß jeder Priester am Weihnachtsfest dreimal celebrire, aus Gründen, welche füglich erst im Abschnitt vom Kirchenjahr in der Besprechung des Weihnachtsfestes erörtert werden; hat ein Priester zwei Pfarreien zu versehen, so darf er am Weihnachtsfest nicht etwa in jeder der beiden Pfarrkirchen dreimal celebriren, sondern nur in der einen zweimal, in der andern einmal. Für Spanien, Portugal und die ihnen untergebenen Provinzen hat Benedict XIV. in der Bulle Quod expensis (21. Aug. 1746), im Hinblick auf eine dort längst bestehende Gewohnheit, ausdrücklich gestattet, daß am Tage Allerseelen sämmtliche Welt- und Ordensgeistliche dreimal celebriren; zwei dieser heiligen Messen müssen sie, ohne ein Stipendium annehmen zu dürfen, pro omnibus fidelibus defunctis appliciren; nur für eine dürfen sie ein Meßstipendium annehmen, während an Weihnachten der Celebrans für jede der drei heiligen Messen ein Stipendium anzunehmen berechtigt ist. Außerdem ist es, um den Schein der Habsucht zu vermeiden, durchweg verboten, daß der binirende Priester für die zweite Messe ein Stipendium annehme; hat er zwei Pfarreien zu pastoriren, so ist er verpflichtet, die zwei Messen für die beiden Pfarrgemeinden, in welchen er sie celebrirt, zu appliciren. Nur ein Priester, der noch *jejunus* ist, darf ein zweites- und resp. drittesmal das heiligste Opfer feiern, und darf er daher die in einem Gefäß aufzubewahrende Ablution von der ersten und resp. zweiten Messe erst nach der letzten sumiren. Die Purification des Consecrationskelches geschieht, wenn die Messen in ein und derselben Kirche celebrirt werden, erst bei der zweiten resp. dritten Messe; für den Fall, daß die zweite

oder dritte Messe in einer andern Kirche celebrirt werden muß, hat die Ritus-congregation, weil die Ueberbringung des unpurificirten Kelches in die andere, vielleicht weit entlegene Kirche schwierig ist, erst unterm 12. Sept. 1857 gestattet, daß der Consecrationskelch nach der ersten resp. zweiten Messe purificirt und die Purification dann am darauffolgenden Tage bei der heiligen Messe sumirt werde, oder aber daß man die Purificationsflüssigkeit von Baumwolle auffsaugen lasse, diese verbrenne und die Asche in das Sacrarium werfe (vgl. das betreffende Decret in der Coll. Lac. III. 561 et in Append. Ritual. romani).

Wie die Kirche einerseits das öftere Celebriren an ein und demselben Tage möglichst einschränkt, so wünscht sie andererseits, daß jeder Priester, wenn thunlich, täglich einmal, oder daß er wenigstens an allen Sonn- und Festtagen das heiligste Opfer darbringe. Der Kirchenrath von Trient (Sess. 23. de reform. cap. 14)[1] verpflichtet die Bischöfe, Sorge dafür zu tragen, daß die Priester, welche keine Seelsorge haben, wenigstens an Sonn- und Festtagen (festis solemnibus), und diejenigen, welche Seelsorger sind, so oft das heiligste Opfer feiern, als ihr Seelsorgeamt es fordert. Auf Grund dieser tridentinischen Vorschrift ermahnen fast alle nachtridentinischen Synoden auch jene Priester, die nicht Seelsorger sind, daß sie „frequenter“, „frequentissime“, ja daß sie, wenn es ihnen möglich ist, täglich, daß sie wenigstens an Sonn- und Festtagen das heiligste Opfer darbringen, weil ja die Opferfeier für den Celebranten selber und für die Gläubigen die Quelle reichsten Segens sei[2]. Und in der That, ein Priester, welcher lebensvollen Einblick hat in das Wesen des heiligen Meßopfers, der infolge dessen lebendig überzeugt ist, daß durch jede einzelne Opferfeier dem dreieinigen Gotte eine absolut wohlgefällige Latreia geweiht wird und — wie S. 9 ff. gezeigt wurde — reiche Früchte der mannigfachsten Art den Gläubigen, ja der ganzen Menschheit (fructus universales), und namentlich auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden, der sodann in sich selber erfahren hat, daß die tägliche Opferfeier der tragende Mittelpunkt eines ächt priesterlichen Lebens ist, der wird jeden Tag mit Freuden an den Altar treten, und im Falle einer Erkrankung wird er nichts schmerzlicher empfinden, als daß er gehindert ist, zu celebriren. Uebrigens sind die angesehensten Theologen mit dem hl. Alphonsus der Ansicht, schwersündlich sei es nur, wenn ein Priester ohne hinreichenden Grund sechs Monate lang gar nicht und im Lauf eines ganzen Jahres nicht wenigstens drei- bis viermal das heiligste Opfer feiere; wohl aber mache er sich läßlicher Sünde schuldig, wenn er bloß aus Bequemlichkeit oder Lauigkeit nicht täglich celebrire.

---

[1] Daß es schon im Mittelalter neben den eifrigen Priestern, welche mehrmals des Tages celebrirten, auch solche gab, die aus Lauigkeit höchst selten das heiligste Opfer feierten, ersieht man aus den Acten einer Synode von Ravenna (1314), welche über Regular- und Weltpriester, die nicht wenigstens einmal im Jahr celebriren, Strafen verhängen mußte (Hartzh. VII. 1388), während das Concil von Toledo (1324) allen Priestern vorschrieb, daß sie wenigstens viermal im Jahre celebriren.

[2] Vgl. z. B. das Concil von Mailand 1565 (Hardouin X. 662), aus neuerer Zeit die Synoden von Gran 1858 (Coll. Lac. V. 22), von Köln 1860 (l. c. V. 379), von Prag 1860 (l. c. V. 462), von Utrecht 1865 (l. c. V. 901).

3. Wohl ist das eucharistische Opfer am Abend eingesetzt worden, aber der Heiland hat sicherlich keinen Befehl gegeben, daß es in alle Zukunft nur am Abend oder bei einbrechender Nacht gefeiert werden müsse, sonst ließe sich nicht erklären, wie schon in ältester Zeit die Opferfeier in der Morgenfrühe (antelucani coetus) hätte zur Regel werden können, wie dies zu Tertullians (De coron., c. 3) und Cyprians (epist. 63. n. 13) Zeit der Fall war, sofern nicht Furcht vor den Christenverfolgern oder eine besonders geartete Feier Anlaß gab, die eucharistische Opferhandlung in der Nacht zu vollziehen [1]. Nach dem Papstbuche (D. I., c. 48. de consecratione) hätte der Papst Telesphor († 138) angeordnet, daß nur an Weihnachten die Opferfeier in der Nacht, „in den übrigen Zeiten aber nicht vor der dritten Stunde" stattfinden dürfe, weil zu dieser Stunde der Herr gekreuzigt worden (so nach Marc. 15, 25) und der Heilige Geist über die Apostel herabgekommen sei (Apg. 3, 15). Allein der Brief Telesphors „an die theuersten Brüder und geliebtesten Bischöfe", auf welchen das Papstbuch sich stützt, ist entschieden unecht; übrigens ist uns die hora *tertia* als Stunde der (öffentlichen) Opferfeier für das 5. Jahrhundert durch Sidonius Apollinaris, für das 6. durch Gregor von Tours und Gregor den Großen bezeugt, und Theodulf von Orléans (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) bezeichnet für die Missa *publica* an Sonn- und Festtagen die dritte Stunde bereits als die canonisch fest stehende (De consecr. dist. I. c. 52); Privatmessen konnten auch zu anderen Stunden celebrirt werden, wie aus Amalarius (De off. III. c. 42) zu ersehen ist, welcher neben der dritten Stunde auch die sechste und neunte als geeignet für die Opferfeier bezeichnet, erstere, weil nach Matthäus (27, 45) die Annagelung ans Kreuz um die sechste Stunde geschah, letztere, weil der Herr um die neunte Stunde den Opfertod starb (Matth. 27, 46) [2]. Schon zur Zeit Sicards von Cremona († 1215) war es allgemein üblich, an Sonn- und Festtagen die Hauptmesse (für die Pfarrgemeinde und resp. für den Convent) um die dritte Stunde, an jenen Ferien, welche nicht jejunirt waren, um die sechste Stunde, an den jejunirten Ferien aber um die neunte Stunde zu halten (Mitrale lib. III. c. 7) [3]. Wie uns Tertullian und die apostolischen Con-

---

[1] Aus Augustin (epist. 54 ad Januar. n. 5) ersehen wir, daß zu seiner Zeit am Gründonnerstag, als dem Tag der Einsetzung der Eucharistie, die Opferfeier an vielen Orten erst abends stattfand; bekannt ist ferner, daß Jahrhunderte lang die feierliche Taufe und Firmung in der Osternacht gespendet und im unmittelbaren Anschluß das Opfer gefeiert wurde, bei welchem die Neophyten die erste Communion empfingen; ferner, daß die Weihe der Priester und Diakonen in der Nacht vom (Quatember-) Samstag auf den Sonntag vollzogen werden mußte (45. Brief Leo's I. Kap. 1); die Celebration in der Christnacht reicht jedenfalls ins früheste Mittelalter hinauf.

[2] Missa solemnis in choro decet ut illis praecipue horis celebretur, quae respondeant tempori praecipuorum mysteriorum passionis Christi, qui hora tertia damnatus fuit ad mortem, hora sexta crucifixus est et nona exspiravit (Thom. Summ. theolog. III. q. 83. art. 2).

[3] Sicard schreibt: Tribus horis Missa regulariter est celebranda, tertia, sexta et nona; *tertia*, ut Telesphorus instituit et Gregorius approbavit, quia tunc est Dominus crucifixus *linguis* Judaeorum clamantibus: crucifige (Joh. 19, 6). Hora *sexta*, quia tunc est immolatus et *manibus* crucifixus; *nona*, quia tunc exspiravit. Tertia cantatur in festivis, sexta in profestis (= feriis), nona in jejuniis; tamen in Sabbathis quatuor temporum *valde sero* celebretur, propter sacros ordines, qui ad

stitutionen bezeugen, war es schon in altchristlicher Zeit üblich, an den Stationsfasttagen (Mittwoch und Freitag) und sicherlich auch an allen Ferien der Quadragesima bis Nachmittags 3 Uhr nüchtern zu bleiben oder semijejunium zu halten, dann der Opferfeier, welche erst um diese Stunde (also post nonam, ante vesperas) gehalten wurde, beizuwohnen und das Opfermahl zu genießen[1]. Diese altehrwürdige Praxis, an den Fasttagen bis nachmittags das Jejunium zu halten, um die neunte Stunde (nach der Non) das Opfer zu feiern und erst nach der an das Opfer sich anschließenden Vesper die einzige Mahlzeit (coena) zu genießen, reichte noch weit ins Mittelalter herein; eine Synode von Rouen (1072) verordnete: „Während der Quadragesima darf niemand etwas essen vor Ablauf der neunten Stunde und vor Anfang der Vesperzeit" (Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl. Bd. IV. S. 825; vgl. Corp. jur. de consecratione Dist. I. c. 50), und noch der hl. Thomas lehrt, das vorschriftsmäßige Jejunium habe sich bis zur neunten Stunde zu erstrecken (II. 2. q. 147. art. 7). Seitdem aber in Domstiften, Klöstern u. s. w. für die canonischen Tagzeiten die treffenden Stunden (9 Uhr für die Terz, 12 Uhr für die Sext, 3 Uhr für die Non, Vesper vor Sonnenuntergang) nicht mehr genau eingehalten wurden, verlegte man nach und nach an den Fasttagen, um die coena, neben welcher allmählich noch eine abendliche refectio in Aufnahme gekommen war, früher genießen zu können, nicht bloß die Non und die nach ihr zu feiernde Messe, sondern selbst die Vesper noch in die Zeit vor Mittag, woher es kommt, daß noch jetzt an den Tagen der Quadragesima (den Sonntag, weil an ihm nicht gefastet wird, ausgenommen) die Vesper im Chor vor der fast überall auf den Mittag verlegten Hauptmahlzeit (comestio) gehalten wird. Wenn es jetzt in den Rubriken heißt, die (Convent-) Messe sei an Fasttagen nach der Non zu celebriren, so will das nur besagen, die Opferfeier habe sich an die Persolvirung der Non anzuschließen, welche aber im Abendlande[2] nirgends mehr hora nona, sondern überall schon vormittags (mitunter selbst in Klöstern schon in der Frühe, zugleich mit Prim, Terz und Sext) gebetet wird.

4. Der Kirchenrath von Trient (sess. 22. de sacrif. Missae) beschränkte sich darauf, zu verlangen, daß die heilige Messe „*debitis horis*" gefeiert werde; des nähern sind diese „vorgeschriebenen Stunden" in den allgemein verpflichtenden Generalrubriken des officiellen römischen Meßbuches cap. XV.

---

dominicam pertinent. In Sabbathis quoque Paschae et Pentecostes *sero* cantatur ... In Natali autem Domini Missa prima *de nocte* cantatur; quod *summo mane* Missa cantatur, ex consuetudine est, non ex ordine, sed propter necessitudinem. Mit Sicard stimmen auch der hl. Thomas (III. q. 83. art. 2) und Durandus (IV. c. 1. n. 20) überein, beide unter Hinweis auf die einschlägigen Bestimmungen des canonischen Rechtsbuches.

[1] Vgl. Probst, Kirchliche Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten S. 255 ff., und Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa; München bei Stahl, 1877, S. 98 ff.

[2] Im Morgenland findet noch jetzt während der Quadragesima (die Samstage und Sonntage ausgenommen) die Opferfeier „hora nona diei", also nachmittags statt (Coll. Lac. tom. II. p. 220). Sonst gilt auch dort (wenigstens bei den unirten Maroniten) die Regel: nullus ante auroram et post meridiem celebret sine speciali licentia Patriarchae (l. c. ibid.).

de hora celebrandi angegeben. Diesem gemäß können Privatmessen vom Priester, nachdem er vorerst Matutin und Laudes gebetet hat (vgl. S. 33), celebrirt werden *ab aurora usque ad meridiem.* Die Morgenröthe, das passende Sinnbild des Oriens ex alto, der im Opfer zu uns kommt, ist die Zeit zwischen der vollen Nacht und dem hellen Tag. Nach Himmelsgegenden und Jahreszeiten ist ihre Dauer verschieden und rücksichtlich der Opferfeier nicht mathematisch, sondern moralisch zu berechnen (C. R. 18. Nov. 1634). Gemeinrechtlich ist gestattet, schon $1/3$ Stunde vor Anbruch der Morgenröthe und gegen Mittag hin so spät zu celebriren, daß die Messe noch $1/3$ Stunde über 12 Uhr dauert. Die Bischöfe können vi Quinquennalium erlauben, eine ganze Stunde ante auroram und post meridiem zu celebriren, was ex causa rationabili auch ohne besondere Facultät erlaubt ist; im Nothfall darf auch noch viel früher celebrirt werden.

Die Conventmesse, überhaupt die feierliche Tagesmesse (sohin auch die Pfarrmesse) soll wenigstens da, wo Chorgebet stattfindet, in *festis Duplicibus* et *Semiduplicibus, in Dominicis* et *infra Octavas* unmittelbar nach der Terz gehalten werden; daher ist im Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 8) dem Bischof, welcher an solchen Tagen in der Kathedrale Pontificalamt halten will, vorgeschrieben, daß er selber im Chor die Terz intonire, daß er dann, während vom Chor die Terz gesungen wird, seinen Acceß bete, danach die Meßparamente bis zur Stola inclusive und darüber das Pluviale anlege, hierauf die Oration der Terz singe, nach deren Schluß (mit Benedicamus Domino) sich vollends für das Pontificalamt ankleide und dieses sofort beginne. An *festis Simplicibus* und an gewöhnlichen Ferien soll die Conventmesse und überhaupt die feierlich zu celebrirende Tagesmesse unmittelbar nach der Sext, an allen Fasttagen (an den Ferien der Quadragesima, an den Quatembertagen und an den jejunirten Vigilien) nach der Non gehalten werden, was aber nur von der betreffenden Temporalmesse gilt; die Missa solemnis eines an einem solchen Tage gefeierten Festes ist an die Terz anzureihen. Wenn an der Vigil von Christi Himmelfahrt drei Conventmessen zu feiern sind (vgl. S. 317), so trifft die erste (de festo) nach der Terz, die zweite (de Vigilia) nach der Sext, die dritte (de Rogationibus) nach der Non; wenn die Vigil von Weihnachten auf einen Sonntag fällt und daher nicht jejunirt ist, wird die feierliche Tagesmesse post Tertiam celebrirt. Die feierliche Requiemsmesse hat ihren gewöhnlichen Platz nach der Prim und resp., wenn das Officium defunctorum gebetet wird, nach den Laudes, an Allerseelen aber post Nonam, wo sie auch in diebus depositionis, tertio, septimo, tricesimo et anniversario celebrirt werden kann. Die feierlichen Votivmessen weichen vom Tagesofficium ab, werden daher auch nicht in dasselbe — nach der Terz — eingegliedert, sondern haben ihren liturgischen Platz nach Beendigung der vormittägigen Gebetsstunden, d. i. nach der Non.

5. Sichtlich war die Kirche, als sie vorstehende Bestimmungen in Beziehung auf die Zeit der Opferfeier traf, wie von der Rücksicht auf die Praxis der alten Zeit und auf die spätere geschichtliche Entwicklung, so auch von der Rücksicht auf die inneren Beziehungen des heiligsten Opfers zu den liturgischen

Tageszeiten geleitet, für welche dasselbe tragender Mittelpunkt und befruchtender Lebensquell ist.

Möge die von uns im ersten Abschnitt der speciellen Liturgik gegebene Erklärung der wunderherrlichen Liturgie des hochheiligen Opfers mit Gottes Gnade einiges dazu beitragen, daß die Priester mit lebensvollem Verständniß und inniger Frömmigkeit des schauerlich erhabenen Opferdienstes walten und infolge dessen in sich und an dem gläubigen Volke erfahren, das Opfer unserer Altäre sei der reichste Gnadenquell, fortsprudelnd ins ewige Leben! (Joh. 4, 14.)

Zweite Abtheilung.
Die Liturgie des kirchlichen Stundengebets.

Erster Abschnitt.
Wesen, Namen, Geschichte des kirchlichen Stundengebets und Verpflichtung zu demselben.

§ 1.
Vom Wesen des liturgischen Stundengebets[1].

1. In der allgemeinen Liturgik haben wir eingehend dargethan, daß Opfer und Gebet die vorzüglichsten Acte jeglichen religiösen Cultes seien, sodann daß der göttliche Heiland als Mittler der gefallenen Menschheit in den Tagen seines Erdenlebens der beleidigten göttlichen Majestät in Opfer und Gebet einen absolut vollkommenen und darum erlöserischen Cult weihte, und daß sein Leiden und Sterben, worin das Opfer seines Lebens culminirte, von mittlerischem Gebete ganz umgeben war (I, 190 ff. 332). Ferner haben wir (I, 201 ff.) gezeigt, daß unser gottmenschlicher Hoherpriester droben im Himmel (Hebr. 8, 1—3) nicht bloß das am Kreuze ein für allemal vollbrachte Opfer

[1] Die in diesem Paragraphen dargelegten Grundanschauungen finden sich zerstreut schon im ersten Bande meiner Liturgik und hat dieselben zu meiner Freude auch Prof. Dr. Pleithner in seiner vortrefflichen Schrift „Aelteste Geschichte des Breviergebets" (Kempten 1887) vertreten. Schon I, 126 ff. haben wir die Literatur über das Brevier aus neuerer und neuester Zeit verzeichnet; hier seien nochmals genannt: *Roskovany*, De coelibatu et breviario V. VIII. XI., wo namentlich für die Geschichte und Literatur des Breviers reichliches Material sich findet. Probst, Brevier und Breviergebet (2. Aufl. 1868). Ders., Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1871). Dann Franz Bole, Die heilige Messe und das Breviergebet (2. Aufl. 1888). Aus früherer Zeit erinnern wir an folgende schon I, 99 ff. besprochene Schriften: Card. *Bona*, De divina psalmodia. *Bonartius*, De institutione, obligatione et religione horarum canonicarum libri tres (1624). *Grancolas*, Commentarius historicus in Rom. Breviarium. Ed. latin. (Venet. 1734.) Sehr werthvolle Artikel sind über das liturgische Stundengebet in neuester Zeit erschienen im „Katholik", neue Folge, XXX. XXXI. (von Dr. Bickell) LVII. LIX. LXI. LXII. (von P. Suitbert Bäumer); dann in den „Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" Jahrg. 1887 und 1889 (von P. Suitbert Bäumer); ferner in der Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer von Kraus (s. v. Gebet) und im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.) (s. v. Brevier); vgl. auch *Duchesne*, Origines du culte chrétien ch. 16.

in Form der Verklärung festhalte und dem himmlischen Vater darbringe, sondern daß er im Himmel auch mittlerisch bete (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25). Weiter haben wir in der allgemeinen Liturgik dargethan, das am Kreuz vollbrachte, im Himmel perennirende Opfer Christi dauere auch in der Kirche Gottes auf Erden fort bis ans Ende der Tage; es werde nomine Christi durch sichtbare Stellvertreter dargebracht im heiligen Meßopfer, dessen Ritus wir in der ersten Abtheilung der speciellen Liturgik erklärt haben. Da nun Christi Opfer in der Kirche auf Erden fortdauert, so ist selbstverständlich, daß in derselben auch sein mittlerisches Gebet nicht fehlen dürfe. Dieses dauert hienieden zunächst fort in den Gebeten, welche der Priester am Altare bei der Opferfeier selber spricht, und die, wie wir in der Meßerklärung oft genug betont haben, mittlerischer Natur sind, was ganz besonders von den Gebeten im Meßcanon gilt. Das bei der Opferfeier verrichtete Gebet dehnt sich sodann in weiterem Kreise über Tag und Nacht aus im canonischen Stundengebet, in welchem durch alle Gebetsstunden hin (Prim und Complet, die einen singulären Charakter haben, ausgenommen) das Hauptgebet (die Collecte) der Messe wiederkehrt, was schon deutlich genug auf den innern Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet (oben S. 10) hinweist und erschließen läßt, daß gleich den Gebeten bei der Opferfeier auch das liturgische Stundengebet *nomine Christi et ecclesiae* verrichtet werde und insofern mittlerischen Charakter und einen objectiven Werth habe, welcher als solcher von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Personen, die es ex officio verrichten, unabhängig ist (I, 226). Daß hieraus nicht gefolgert werden darf, es sei gleichgiltig, ob man das Brevier andächtig oder zerstreut bete, ist selbstverständlich und werden wir weiter unten noch sehen.

2. Wer *titulo ordinis* (vom Subdiakonat an) zum Stundengebet verpflichtet ist, der verrichtet es allererst im Namen Christi, des Hauptes der Kirche, dessen minister er durch die Ordination geworden (I, 251 ff.); er verrichtet es aber auch namens der Kirche, des mystischen Leibes Christi, als Repräsentant der Glieder dieses Leibes, die er als Mittler vor Gott zu vertreten hat, wovon in der allgemeinen Liturgik (I, 253 ff.) des nähern die Rede war. Weil er nicht als Privatperson, sondern als Mittler betet, spricht er, auch wenn er sein Breviergebet ganz allein verrichtet, alle Orationen im Plural, fordert im einleitenden Oremus die Gläubigen auf, mit ihm, in deren Namen und für die er betet, geistig sich zu vereinigen und dadurch auch an Christus, als das mittlerisch betende Haupt, sich anzuschließen; die ganze Einrichtung des Stundengebets gibt Zeugniß davon, daß es eine oratio *publica* et *communis* sei, quae in persona totius populi Deo offertur (*S. Thom.* Summ. theol. 2, 2, q. 83, a. 12). Jene Angehörigen religiöser Orden, welche nur auf Grund ihrer Ordensstatuten, nicht etwa zugleich auch titulo ordinis sacri zum Stundengebet verpflichtet sind, also Ordensmänner, die nicht in höherer Weihe stehen, und Nonnen, verrichten ihr Stundengebet jedenfalls nomine ecclesiae; hat ja die Kirche deren Ordensstatuten approbirt und ihnen hierdurch auch die Mission ertheilt, namens der Kirche, im Namen aller Gläubigen, ja aller Menschen, Gott fort und fort zu loben, ihm zu danken, bei ihm Abbitte und Fürbitte einzulegen und insofern

mittlerisch thätig zu sein[1]. Dieses Beten seitens der Ordensleute ist keineswegs bloßes Privatgebet, sondern hat ohne Zweifel auch liturgisch-officiellen Charakter und objectiven Werth, der um so höher anzuschlagen ist, als die Ordensleute aus Liebe zu Gott ein Leben besonderer Entsagung, so recht ein Opferleben führen und gerade hierdurch ihr liturgisches Gebet noch in besonderem Sinne zu einem Opfergebete machen. Mögen wir übrigens die Würde und den Werth des liturgischen Stundengebetes titulo professionis religiosae noch so hoch anschlagen, dem Stundengebete titulo ordinis steht es, objectiv die Sache betrachtet, doch nicht gleich; wohl aber liegt die Annahme nahe, dem Stundengebet jener Ordensleute, die es auch titulo ordinis, also auf Grund eines doppelten Pflichttitels verrichten, komme eine erhöhte Wirksamkeit zu.

3. Aus dem tiefinnern Zusammenhang zwischen Opfer und Gebet, speciell zwischen eucharistischem Opfer und liturgischem Stundengebet, erklärt sich leicht, warum die Kirche ihre Diener nachweislich seit dem 13. Jahrhundert, in Wirklichkeit aber wohl schon viel länger, gerade vom Subdiakonat an *titulo ordinis* und sub gravi zum Stundengebet verpflichtet. Die Subdiakonatsweihe gewährt dem Ordinanden bereits einen höhern Antheil an der Opfergewalt[2], macht ihn, wie aus dem Weiheformular ersichtlich ist, für immer zum minister Christi et altaris, zum „Diener beim göttlichen Opfer"; da erscheint es nun gewiß als ganz consequent, daß ihn die Kirche zu dem mit dem Opfer innig zusammenhängenden canonischen Gebetsdienst verpflichtete, zumal für seine zeitliche Existenz gesorgt[3] und ihm dadurch die pünktliche Ver-

---

[1] Leo XIII. hat in einem apostolischen Schreiben (20. Juni 1880) erklärt, die Mönche haben von der Kirche die Mission erhalten, „ut velut alter Moyses in monte sancto puras levent manus sanctisque supplicationibus (wozu in erster Reihe das Stundengebet gehört) praeclaras de nobis Amalecitis victorias impetrent". Aber auch schon anfänglich, ehe von der Kirche Ordensregeln approbirt wurden, war das Stundengebet der Ordensleute nicht bloß Mittel zu immer größerer Vervollkommnung und Heiligung für sie selber, sondern auch von universeller Bedeutung. Sehr wahr und schön sagt Möhler (Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung 208 f.): „Man darf sich nicht wundern, daß die Kirchenväter so vieles Gewicht auf das Gebet der Mönche legten und einen betenden Stand (neben dem der Cleriker) in der Kirche für ein Bedürfniß und für diese selbst und alle ihre Mitglieder höchst bedeutsam hielten. Je inniger die Gemeinschaft eines Gläubigen mit Christus ist, desto reichlicher ergießen sich auch die Segnungen desselben auf ihn herab; vermöge des geheimnißvollen Lebenszusammenhanges aller lebendigen Gläubigen aber strömt das von solchen mächtig befruchtenden Gliedern Empfangene wieder auf den ganzen Körper aus. So dachte man sich die wahren Mönche gleichsam als Sammelpunkte göttlicher Kräfte, als eine vielvermögende, Gottes Gnade durch ihr Gebet herabziehende Macht, deren unsichtbarem, auf alle sich erstreckendem, schützendem, förderndem Einflusse alle zu Dank verpflichtet sind."

[2] Dem Subdiakon sind die Opfergefäße (Kelch und Patene) anvertraut, die er zum Altare herzubringt, nach der Communion purificirt und wieder zurückträgt; der hochheilige und darum verhüllte Opferteller (Patene) ruht vom Offertorium bis zur vierten Bitte des Paternoster in seinen Händen; er darf während der Opferhandlung gleich dem Diakon wiederholt den Altar besteigen, an demselben (vor und bei der Communion) neben dem Opferpriester stehen, war in alter Zeit bei der Inempfangnahme der Oblationen sehr betheiligt (s. oben S. 158), desgleichen bei der Ueberbringung des Fermentum (s. oben S. 271. 318); auch seine Gewandung bei der Opferfeier läßt ihn als specifisch erhaben über die Minoristen erscheinen.

[3] Nämlich durch den titulus beneficii, patrimonii vel mensae, auf deren einen die Subdiakonen geweiht werden. Früher hatten mitunter auch Minoristen Beneficien

richtung des Stundengebets leicht ermöglicht ist. Wie das *ministerium altaris* nach den Zeugnissen der Väter Hauptgrund für die Verpflichtung der Subdiakonen zum Cölibat war[1], so war es auch der tiefste Grund, aus welchem dieselben zum Stundengebet verpflichtet wurden. Daß die ausdrückliche und gesetzliche Verpflichtung zum Stundengebet später erfolgte als die zum Cölibat, hat wohl hauptsächlich seinen Grund darin, daß bis weit ins Mittelalter herein an den Kirchen mit mehreren Clerikern diese alle, ohne specielle Rücksicht auf ihren Ordo, an dem Stundengebete, welches damals meist noch öffentlich gehalten wurde, theilzunehmen hatten. Vielleicht liegt hierin auch ein Grund, warum unser römisches Pontificale im Ordinationsformular der Subdiakonatsweihe wohl die Verpflichtung zur immerwährenden Castitas (Cölibat) ausdrücklich erwähnt, nicht aber auch die Verpflichtung zum Stundengebet; in der Pflicht, „dem göttlichen Opfer und der Kirche Gottes, d. i. dem (mystischen) Leibe Christi zu dienen", dachte man sich die Verpflichtung zum Stundengebet schon mit eingeschlossen (vgl. übrigens unten § 9, Nr. 1, S. 380, Anm. 1).

4. Als völlig abhängig von Gott ist jeder Mensch (I, 150), auch der Jude und Heide, um so mehr der Christ, als Glied am mystischen Leibe Christi, verpflichtet, der göttlichen Majestät religiösen Dienst (cultus) zu erweisen, und zwar wie durch Opfer, so besonders auch durch von Herzen kommendes mündliches Gebet, durch ehrfurchtsvolle Anbetung, durch kindlichen Dank, durch vertrauensvolle Bitte, durch reumüthige Abbitte, wie auch der Heiland in den Tagen seines Erdenlebens der Gebetsstimmung in Worten der Lobpreisung (Matth. 11, 25 f. u. a.), der dringlichen Bitte (Matth. 26, 39; 27, 46. Hebr. 5, 7 ff.), der sühnenden Fürbitte (Luc. 23, 24), desgleichen in entsprechender Körperhaltung (I, 332) Ausdruck gab. Durch solches Gebet leistet der Mensch Gott erstlich den ihm schuldigen religiösen Dienst (I, 154), sodann erwirbt er sich auch Gottes Wohlgefallen und als wirksamen Ausfluß desselben Gnaden mannigfacher Art, wie er und andere sie gerade bedürfen; denn das Gebet ist nicht bloß latreutisch-impetratorischer, sondern in gewissem Sinne auch sacramentaler Natur (I, 156 ff.). Nun gibt es aber nicht bloß unter Heiden und Juden, sondern auch unter den Christen, unter den Angehörigen der Kirche Jesu gewiß gar manche, welche ihre religiöse Pflicht, zu beten, ganz vernachlässigen, andere, die ihr nur sehr mangelhaft nachkommen, wieder andere, die nicht so viel und so gut beten, als sie sollten und vielleicht auch wünschten. Für alle diese nun, auch für die Besten und Frömmsten, tritt der zur Rechten Gottes erhöhte Mittler, der gottmenschliche ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἡμῶν (Röm. 8, 34), stetiglich vor den Thron der göttlichen Majestät und leistet derselben durch sein hohepriesterliches Gebet, was die von ihm vertretenen Menschen an schuldigem Gebetsdienst entweder gar nicht, oder mehr

---

inne oder waren doch von der Kirche sustentirt und auf Grund dessen zum Stundengebet verpflichtet. Auch dieses Stundengebet hatte ähnlich dem der Ordensleute mittlerischen Charakter, weil die Kirche derlei mit der Verbindlichkeit zum liturgischen Stundengebet gemachte Stiftungen acceptirt und insofern dem Beneficiaten die Mission ertheilt hatte, in ihrem Namen, also *nomine ecclesiae* zu beten.

[1] Vgl. Reuter, Das Subdiakonat (Augsburg 1890), 124 ff. Leider ist in dieser schönen Schrift auf die Verpflichtung zum Stundengebet allzuwenig eingegangen.

und weniger mangelhaft und in beschränktem Umfang leisten, lenkt hierdurch Strafgerichte von der Gesamtheit und von den Einzelnen ab und wendet ihnen zu: χάριν ἀντὶ χάριτος (Joh. 1, 16), Gnade an Gnade. Was nun unser verklärter Hoherpriester droben im Himmel betend thut, das thun auf Erden seine sichtbaren Stellvertreter, die Liturgen, wie in den Gebeten am Altare, so ganz besonders im liturgischen Stundengebet, in welchem sie als Stellvertreter Christi, des mittlerischen Hauptes (nomine Christi), und als Repräsentanten der Kirche, ja der ganzen Menschheit, dem dreieinigen Gott bei Tag und bei Nacht und in aller Welt Anbetung und Dank weihen, Abbitte vor ihm leisten und Gnaden aller Art erflehen und erwirken; ist ja das Stundengebet, wie schon gesagt, nicht bloß latreutisch-impetratorischer Natur, sondern auch gnadenvermittelnd.

Das Stundengebet kommt sonach allen Menschen, namentlich der gesamten Kirche zu gute, speciell jenen Gläubigen, welche (wie das in älterer Zeit häufig der Fall war) dem liturgischen Stundengebet actuell beiwohnen, oder welche doch die Intention erwecken, sich wenigstens geistigerweise mit all ihrem individuellen Beten und Thun an das mittlerische Gebet der Liturgen anzuschließen [1]. Die reichsten persönlichen Früchte von ihrem officiellen Gebet haben jedenfalls die Liturgen selber dafür, daß sie Christo und der Kirche ihren Mund leihen, vorausgesetzt, daß sie dieses ihres Dienstes mit Verständniß, Andacht und im Geist des Kirchenjahres walten, wodurch ihr inneres Leben und priesterliches Wirken Tag für Tag, ja Stunde für Stunde erneute Weihe empfängt, weshalb neben der täglichen würdigen Opferfeier für den Priester das gut verrichtete Stundengebet als vorzüglichstes Heiligungsmittel gilt [2]. Mögen immerhin auch beim besten und eifrigsten Brevierbeter Zerstreuungen und Mängel anderer Art (ex fragilitate humana) mit unterlaufen, sie werden am wirksamsten dadurch ergänzt werden, daß wir unser Breviergebet stets mit dem Opfer der heiligen Messe, als der vollkommensten λατρεία des Hauptes, aufs engste vereinigen (oben S. 18); es kann das täglich am Schluß der Danksagung nach der heiligen Messe, oder in aller Frühe im Anschluß an das private Morgengebet durch ausdrückliche Willenserklärung geschehen [3].

---

[1] Um das fruchtbringend thun zu können, sollten unsere Gläubigen über das Stundengebet und seine Bedeutung besser unterrichtet sein, als das zumeist der Fall ist; es würde auch ihre Ehrfurcht vor den Priestern wachsen, wenn sie wüßten, daß dieselben bei Tag und bei Nacht mittlerisch für sie beten. Eifrigere Christen sprechen öfters während des Tages und, wenn sie erwachen, auch in der Nacht kurze Gebete; sodann werden alle dreimal des Tages durch Glockenzeichen zum Gebete gemahnt; wie schön wäre es, wenn sie hierbei am Morgen der Laudes und Prim, unter Tags der Terz, Sext und Non, am Abend der Vesper und des Completorium, in der Nacht des Officium nocturnum der Liturgen gedächten und mit diesen geistigerweise sich zusammenschlössen! (Gebetsapostolat.)

[2] Vgl. hierüber die erhebend geschriebenen Artikel über Breviergebet von Dr. Jakob Schmitt in der Linzer Quartalschrift (1885 und 1886); eindringlich haben auch die Synoden auf die hohe moralisch-ascetische Bedeutung des Stundengebetes für die Cleriker hingewiesen.

[3] In dem Gebet Domine in unione etc., das vor Beginn des Stundengebets verrichtet wird, erklärt man dem Heiland, die nachfolgenden Horen in derselben Intention beten zu wollen, in welcher er selber während der Tage seines Erdenlebens Gott verherrlicht habe; diese Verherrlichung hat aber der Heiland nicht bloß im mündlichen Gebete

5. Dem Gesagten zufolge könnte man, wie bei der heiligen Messe (oben S. 16 ff.), so auch beim Stundengebet unterscheiden: fructus universales, speciales und specialissimi, in gewissem Sinne auch fructus ex opere operato, das sind die objectiven, von der Individualität des Beters unabhängigen Früchte oder Wirkungen des Stundengebets als eines mittlerischen, und fructus ex opere operantis, welche der subjectiven Andacht u. s. w. des Liturgen und derer, die an sein Gebet sich anschließen, entstammen; auch von einem fructus ministerialis kann wenigstens insofern die Rede sein, als z. B. durch das Stundengebet eines Pfarrers doch wohl der ihm anvertrauten Gemeinde besondere Früchte zukommen, weshalb der Pfarrer bei seinem Brevierbeten, ohne die Gesamtheit der Kirche aus dem Auge zu lassen, bei all seinem Anbeten, Danken, Bitten und Abbitten speciell seine Gemeinde und deren geistliche Interessen im Auge behalten wird (vgl. Thalhofer, Erklärung der Psalmen [5. Aufl.], 34—35). Vi communionis sanctorum nehmen an dem fructus ex opere operantis des Liturgen auch die Gläubigen, besonders die seiner Obsorge anvertrauten, theil, und wird daher sein Gebet um so wirksamer für sie sein, je andächtiger er es verrichtet. Was für das himmlische Jerusalem das Gebet des verklärten Hohenpriesters und der an ihn sich anschließenden Engel und Heiligen ist, das ist für die Kirche Gottes auf Erden das liturgische Stundengebet, bei dessen Verrichtung die kirchlich bestellten Beter so recht als die bei Tag und Nacht nicht verstummenden Wächter auf den Mauern Jerusalems (der Kirche) erscheinen (Is. 62, 6) und zugleich wetteifernd mit den lobpreisenden himmlischen Heerscharen[1], wie es im Hymnus der Kirchweihe heißt:

Sed illa sedes coelitum
Semper resultat laudibus,
Deumque trinum et unicum
Iugi canore praedicat;
Illi canentes iungimur
Almae Sionis aemuli.

Sehr schön sagt Urban VIII. in der Publicationsbulle seiner Brevierausgabe: „Divina psalmodia (= kirchliches Stundengebet) est ejus hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et agni“; und schon der hl. Bernhard hatte erklärt: „Nihil ita proprie quemdam terris repraesentat coelestis habitationis statum, sicut alacritas Deum (in choro) laudantium“ (cf. *Bonart.* l. c. 1 sqq.).

§ 2.

Die wichtigern Namen des liturgischen Stundengebets.

1. Die in alter und mittlerer Zeit am meisten gebrauchte Bezeichnung für das liturgische Stundengebet war *Officium divinum* oder auch kurzweg

Gott geweiht, sondern auch und allermeist durch sein am Kreuze vollbrachtes Opfer (I, 189), das im heiligen Meßopfer perennirt. Die Vereinigung des Stundengebets mit dem Kreuzopfer qua Verherrlichungsopfer ist darum eo ipso auch Vereinigung mit dem heiligen Meßopfer. Ueber „die Vereinigung mit Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, beim Breviergebet“ vgl. „Katholik“ (1888) I, 512—525, von Prof. Dr. Bernh. Schäfer.

[1] Vgl. den schönen Artikel von Prof. Dr. Bernh. Schäfer über Breviergebet im „Seelsorger“ 1891, S. 256 f.

Officium, wie noch jetzt in den Generalrubriken des Breviers das Stundengebet kurzweg als Officium benannt wird. Daß man im Abendlande das Wort Officium in der Cultussprache sowohl von der Opferfeier als vom Stundengebet ganz im Sinne des λειτουργία der Griechen gebraucht und damit einen amtlichen, öffentlichen Dienst für das Volk und im Zusammenschluß mit dem Volke (λεῖτον ἔργον) bezeichnet habe, wurde in der allgemeinen Liturgik (I, 2 f. 249 f.) des nähern dargethan. Der Name Officium charakterisirt das in Rede stehende Stundengebet als officielles, als mittlerisches Gebet, als einen religiösen Dienst gegen Gott (daher Officium *divinum;* in der Regel des hl. Benedikt opus *Dei* und opus divinum), welchen die betreffenden Personen nicht als Privatpersonen, sondern von Amts wegen, nomine Christi et ecclesiae, als Liturgen[1] verrichten, weshalb für dasselbe auch die Bezeichnung als liturgisches Stundengebet sehr passend erscheint. Statt des Prädicats divinum wurde und wird auch das Prädicat *ecclesiasticum* gebraucht, und bezeichnet man das von uns besprochene Stundengebet auch häufig als kirchliches Stundengebet, wohl aus dem doppelten Grunde, weil es namens der Kirche und nach den von der Kirche festgestellten Normen und Formularien verrichtet wird.

2. Weil seit Apostelzeiten das Gebet der Liturgen und des sich ihnen anschließenden Volkes zu bestimmten Stunden des Tages und der Nacht verrichtet wurde, erhielt es den Namen preces *horarum,* auch preces *horariae,* und den am meisten gebräuchlichen Namen horae *canonicae,* canonisches oder kirchliches Stundengebet, zunächst, weil die Stunden, zu welchen es gebetet werden sollte, durch die kirchliche Regel (κανών) oder Vorschrift fixirt waren, sodann, weil im Laufe der Zeit durch die *Canones* der Kirche, durch kirchliche Vorschrift auch genau bestimmt wurde, was bei den einzelnen Horen zu beten sei und wer pflichtgemäß dieses Gebet zu verrichten habe. Durch die Bezeichnung „Stundengebet" wird man erinnert an die Bestimmung desselben, während des Tages und der Nacht, welche in Stunden getheilt sind (vgl. unten S. 356, Anm. 2), Gott den schuldigen Dienst der Anbetung und des Lobpreises zu leisten, Gnade von ihm zu erflehen und dadurch den Tag und die Nacht zu weihen und zu heiligen; das liturgische Stundengebet ist wesentlich die zu bestimmten Stunden sich vollziehende Weihe der Zeit.

3. Wie Sonne und Mond ihren geregelten Lauf haben, Tag für Tag ihre Bahn (cursus) durchschreiten, so durchlaufen auch diejenigen, welche regelmäßig das Stundengebet verrichten, Tag für Tag ihre nach Stunden geregelte Gebetsbahn, weshalb schon bei Martin von Tours und dann sehr häufig bei den mittelalterlichen Schriftstellern das Stundengebet als *cursus* bezeichnet ist[2], der in cursus *diurnus* und *nocturnus* unterschieden wird. Das Officium Marianum wird noch jetzt vielfach „Marianischer Curs" genannt.

---

[1] Diese heißen auch *servi* vel ministri Christi, und die Gesamtheit derselben wird im Meßcanon (vgl. oben S. 213) als servitus bezeichnet, woraus sich die mitunter vorkommende Bezeichnung des Stundengebets als *Officium vel pensum servitutis* erklärt.

[2] Die Synode von Calchut in England verordnete can. 7: Omnes ecclesiae publicae canonicis horis *cursum* suum cum reverentia habeant.

4. Weil seit ältester Zeit und noch jetzt das Stundengebet zum größern Theil aus Psalmen besteht, führte es schon in der Väterzeit auch den Namen *psalmodia;* noch Urban VIII. nennt es in der Bulle, welche er dem unter ihm revidirten Brevier vorausschickte, *divina psalmodia,* und Cardinal Bona hat seinen gelehrten Tractat über das Stundengebet betitelt: *De divina psalmodia.* Obwohl nicht alle Psalmen directes Lob, sondern auch Bitte, Abbitte u. s. w. enthalten, heißen sie doch im hebräischen Canon Tehillim, d. i. Loblieder, da ja auch das Bitten u. s. w. wenigstens indirecte Verherrlichung Gottes ist; analog hat man auch dem Stundengebet den Namen *laudes* divinae gegeben.

5. Das Stundengebet ist seiner Natur nach ein öffentliches Gebet, und sofern zu demselben gottesdienstliche Versammlung stattfand, heißt es bei den Griechen auch σύναξις, bei den Lateinern *collecta* (= collectio); und weil am Schluß der feierlichen Gebetsversammlung, zu der sich auch das Volk eingefunden hatte (so namentlich zu Laudes und Vesper), die Entlassung mit dem Ruf: Ite, Missa (= Dimissio) est, angekündigt wurde, kommen die Bezeichnungen *Missae* matutinae (Laudes) und Missae vespertinae vor.

6. Dermalen wird das liturgische Stundengebet allgemein als Breviergebet, und das Buch, in welchem es enthalten ist, als Brevier bezeichnet; *Breviarium* mit dem Prädicat romanum heißt dieses Buch auch in den officiellen Ausgaben seit Pius V. Wie man zu dieser jedenfalls etwas äußerlichen Bezeichnung, der man zuerst im zwölften Jahrhundert begegnet und die nur sehr allmählich größere Verbreitung fand, gekommen ist, läßt sich nicht mit voller Sicherheit ermitteln. Einige meinen, Breviarium (im Sinne von breve orarium = officium abbreviatum) habe man ursprünglich nur das von Papst Gregor VII. für die capella pontificia vel curialis abgekürzte Stundengebet genannt, und dieser Name sei dann allgemein für das Stundengebet in Gebrauch gekommen, zumal nicht bloß der Franziskanerorden, sondern nach und nach auch der Weltclerus durchs ganze Abendland hin jenes abgekürzte Officium annahm.

In der spätern Latinität bezeichnet Breviarium auch jeden kurzen Abriß oder Auszug aus einem größern Werke, sodann im liturgischen Sprachgebrauch schon des frühern Mittelalters einen kurzen, directoriumsartigen Ueberblick über die einzelnen Bestandtheile von Messe und Stundengebet zugleich (*Muratori,* Liturg. rom. II, 391) oder vom Stundengebet allein durchs ganze Kirchenjahr hin, wobei bezüglich des Stundengebets nur die Initien der betreffenden Psalmen, Lectionen u. s. w. angegeben waren, die alsdann bei der Persolvirung des Officiums je aus eigenen Büchern, dem Psalterium, Lectionarium, Homiliarium, Hymnarium, Antiphonarium, Responsoriale u. s. w., entnommen werden mußten (*Durand* VI, c. 1 n. 27 sqq.). Es haben nun manche gemeint, als man seit dem zwölften Jahrhundert anfing, zunächst für reisende, überhaupt für nicht im Chor das Officium persolvirende Mönche und Weltcleriker[1] aus den genannten Büchern alles in extenso in ein Buch zu-

[1] Das Concil von Trier (1227) schreibt vor, daß die Priester *breviaria* haben, „in quibus possunt suas horas legere, *quando sunt in itinere*“ (*Durand-Martène,* Monumenta VII, 116). Bekanntlich befindet sich in der Stadtbibliothek zu Trier solch ein vollständiges Brevier aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts. Vorschriften, daß die reisenden Mönche solche Breviaria haben müssen, könnten aus dem 13. Jahrhundert mehrere

sammenzustellen, so sei das eigentlich nur ein Ausfüllen des ursprünglich directoriumsartigen oder schematischen Breviariums gewesen[1], und habe man eben deshalb auch für das Ganze den Namen Breviarium beibehalten. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß man dem liturgischen Buch, in welchem für den Zweck des Stundengebets alles beisammen steht, was sonst in verschiedenen Büchern weit auseinander lag, seit dem zwölften Jahrhundert allmählich den Namen Breviarium im Sinne von *Compendium* gegeben hat, weil man in demselben thatsächlich alles für das Stundengebet Erforderliche kurz, d. i. in compendio, beisammen hatte. Für das Chorgebet bediente man sich auch fortan und bedient man sich vielfach noch jetzt verschiedener einzelner Bücher, und auch wo man bereits alles in ein Buch zusammengestellt hatte, führt dieses vielfach noch den Namen *Liber horarum*, und bezeichnete man als Breviarium nur einen Theil des Ganzen, nämlich das Proprium de tempore et de Sanctis. So folgen sich z. B. im Augsburger Liber horarum vom Jahre 1493 die einzelnen Bestandtheile also: Calendarium, Psalterium, Hymni (sämtliche beisammen), Breviarium et Commune Sanctorum. Ebenso bedürfen die Griechen zur Persolvirung ihres Stundengebets noch jetzt durchweg mehrerer einzelner Bücher, welche im ersten Band (S. 56 ff.) erwähnt wurden. Daß unser Brevier das Vorzüglichste aus den heiligen Schriften, aus den Kirchenvätern, aus dem Leben der Heiligen u. s. w. (in Kürze [in breviario = compendio]) enthält, bestreitet gewiß niemand; daß aber für dasselbe mit Rücksicht auf diesen seinen Inhalt der Name Breviarium eingeführt worden sei, dafür fehlt jede historische Begründung.

§ 3.

Das Stundengebet in der vorchristlichen und in der apostolischen Zeit.

1. Bei Besprechung der allgemein menschlichen und der naturgesetzlichen Grundlagen des katholischen Cultes haben wir (I, 177. 336) behauptet, „daß viele gottesdienstliche Handlungen unserer kirchlichen Liturgie *suo modo* schon im Heiden- und Judenthum sich finden; sie wurzeln eben in der allgemein menschlichen Natur und begegnen uns daher überall, wo Menschen religiösen Cult üben. Das Christenthum, die Kirche, hat consequent an die allgemein menschliche Natur und ihre Bedürfnisse angeknüpft, hat die allgemein menschlichen Cultideen vervollkommnet und übernatürlich verklärt, hat dem schattenhaften Colere Deum der Juden und Heiden die entsprechende Realität (πλήρωμα) gegeben, hat das Gute, so in den vorchristlichen Culten sich fand, nicht aufgehoben, sondern ins Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben". Daß dem wirklich so sei, hat sich uns im bisherigen, sowohl in der allgemeinen Liturgik als in der Meßerklärung, oft genug bestätigt und wird auch in Beziehung auf das kirchliche Stundengebet seine Bestätigung finden.

---

angeführt werden. Das Generalkapitel der Dominikaner (1270) unterscheidet ausdrücklich von den zum Chorgebet erforderlichen Büchern die breviaria portabilia.

[1] Vgl. hierüber P. Suitbert Bäumer im „Katholik" (1890) II, 511 f.

2. Das kirchliche Stundengebet hatte, eben weil es in der allgemein menschlichen Natur wurzelt, sein mehr oder weniger schattenhaftes Vorbild schon im Heiden- und Judenthum. Auch der Heide, sofern er von einem höchsten Wesen Kenntniß hat, fühlt sich in seinem Innern gedrungen, diesem höchsten Wesen, von dem er sich ganz und gar abhängig weiß, wenigstens am Anfang und Schluß jeglichen Tages religiöse Ehrfurcht, einen wie immer beschaffenen religiösen Dienst des Gebets zu erweisen und an dasselbe sich wohl auch unter Tags zu erinnern, was — soll es nicht aus Vergeßlichkeit gar bald unterbleiben — zu bestimmten Tagesstunden geschehen muß. Sehr natürlich daher, daß wir schon im Heidenthum bestimmten Gebetsstunden begegnen, z. B. bei den alten Aegyptern morgens, mittags, nachmittags und abends, bei den iranischen Priestern auch einer mitternächtlichen Gebetsstunde (vgl. die Belege bei Pleithner, Aelteste Geschichte des Breviergebetes [1887], 34 f.). Die Mohammedaner haben täglich fünf Gebetszeiten.

3. Klar und bestimmt kommt das allgemein menschliche Bedürfniß nach feststehenden Gebetsstunden unter dem Einfluß der positiven Offenbarung im Judenthum zum Ausdruck. Auf Gottes Geheiß ordnete Moses an, daß jeden Tag morgens und abends an der einen Opferstätte Israels ein jähriges Lamm als Brandopfer und in Verbindung mit diesem blutigen Opfer auch noch ein unblutiges Beiopfer (Speiseopfer) dem Herrn dargebracht werde (2 Mos. 29, 38—42. 4 Mos. 28, 3—8)[1]. Da wegen der Gefahr des Götzendienstes nur in Jerusalem geopfert werden durfte, so ist klar, daß die durch mittlerische Personen (Priester und Leviten) vollzogene Darbringung dieses einen täglichen Morgen- und Abendopfers im Namen des ganzen Volkes geschah, und erscheint es als selbstverständlich, daß durchs ganze Land hin alle gottesfürchtigen Israeliten um die Zeit des Morgen- und Abendopfers im Geiste sich nach Jerusalem versetzt und durch Lob-, Dank- und Bittgebet an dem in ihrem Namen und für sie dargebrachten Opfer wieder theilgenommen haben. Auch wohnten als specielle Repräsentanten des gesamten Volkes dem täglichen Morgen- und Abendopfer in Jerusalem die sogenannten Standmänner[2] (אנשׁי מעמד) bei, 24 an der Zahl, aus jedem Stamme zwei, die gleich den fungirenden Priestern wochenweise wechselten und die sicher nicht bloß mechanische Zeugen des Opfervollzuges waren, sondern während desselben beteten und mit den Leviten Psalmen sangen (1 Par. 16, 40 ff.).

Seitdem es (nach dem babylonischen Exil) durchs ganze Judenland hin Synagogen gab, fand in diesen zur Zeit des Morgen- und Abendopfers Gebetsversammlung statt, wurde morgens das Schachrit- (Morgen-)

---

[1] Das Abendopfer sollte dargebracht werden „zwischen den beiden Abenden“ (בֵּין הָעַרְבַּיִם), was wohl bedeuten sollte: zwischen Sonnenuntergang und der völligen Nacht, von den Juden aber auf die Zeit gedeutet wurde vom Sinken der Sonne bis zum Untergang, also auf die Stunde von ca. 3 Uhr bis zum wirklichen Sonnenuntergang, woher es kommt, daß sie noch jetzt das dem Abendopfer entsprechende Minchagebet schon vor Sonnenuntergang „gegen Abend zu“ verrichten.

[2] Sie führten diesen Namen, weil sie der Opferdarbringung assistiren mußten; das Institut derselben bestand jedenfalls zur Zeit des zweiten Tempels, wie aus der jüdischen Tradition erhellt; am Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag mußten sie bis zum Abend fasten und so im Zusammenhang mit dem Opfer noch Entsagung üben. Vgl. des nähern Lundius, Jüdische Heiligthümer (Hamburg 1738), 1040 ff.

Gebet, abends das nach dem Abendopfer[1] benannte *Minchagebet* verrichtet; daß auch im *Tempel* zu *Jerusalem* während der Darbringung des Morgenopfers das Volk im Vorhof betete, wird uns im Lucas-Evangelium (1, 10) ausdrücklich bezeugt; wurde ja gleichzeitig mit dem blutigen Morgen- und Abendopfer auch das *Rauchopfer* dargebracht, worin eine deutliche Aufforderung gelegen war, Gott auch das darzubringen, was der im Altarfeuer zu süßem Wohlgeruch vor dem Herrn entbundene Weihrauch sinnbildet, nämlich Gebet (vgl. I, 685). Daß es also bei den Juden seit alters zwei feststehende Gebetsstunden gab, und daß dieses Gebet in nächster Beziehung zum Opfer stand, so recht eigentlich *Opfergebet* war, ist gewiß; daß fromme Israeliten auch noch weitere Gebetsstunden beobachteten, erschließt man daraus, daß der königliche Sänger nicht bloß morgens und abends, sondern auch *mittags* betete (Ps. 54, 18), und daß Daniel *dreimal*[2] des Tages gegen Jerusalem hin sein Knie bog, um Gott anzubeten. Wenn der Sänger des 118. Psalmes aus der Zeit des babylonischen Exils, wo in Ermangelung des Opfercults mehr das Gebet betont und geübt wurde, uns versichert (V. 62; vgl. V. 147 und 148), daß er auch um *Mitternacht* aufstehe, um Gott zu loben, und uns weiter kundgibt (V. 164), daß er *des Tages siebenmal* Gottes Lob spreche, so dürfen wir daraus keinenfalls folgern, daß in damaliger Zeit unter den Juden auch schon eine mitternächtliche Gebetsstunde und für den Tag sieben Gebetsstunden *gemeinüblich* gewesen seien; allgemein üblich aber waren jedenfalls schon lange vor Christus das Schachrit- und das Minchagebet, welche unsern Laudes und unserer Vesper entsprechen[3], und es ist gewiß nicht Zufall, sondern geschieht im Hinblick auf das Alte Testament, daß bei unsern Laudes und in der Vesper, sofern sie feierlich gehalten werden, auch Incensation (beim Benedictus und Magnificat) stattfindet, wie im Alten Testamente in Verbindung mit dem Morgen- und Abendopfer resp. beim Morgen- und Abendgebete auch das Rauchopfer dargebracht wurde (vgl. I, 689). Seit der Zerstörung Jerusalems haben die Opfer, hat das tägliche Morgen- und Abendopfer aufgehört; es ist aber das Gebet geblieben, wie denn auch bis zur Stunde bei den orthodoxen Juden jeden Morgen (ca. 6 Uhr) und jeden Abend (ca. 5 Uhr) in den Synagogen Gebetsversammlung stattfindet. Von den Gebeten, welche in derselben[4] gesprochen werden, reichen zufolge jüdischer

---

[1] *Mincha* (מִנְחָה) bedeutet überhaupt unblutiges Opfer; als besonders wichtig galt das *unblutige Holokaust*, welches jeden Tag im unmittelbaren Anschluß an das Morgen- und Abendopfer der Gemeinde vom Hohenpriester resp. auf dessen Kosten gebracht werden mußte, und nach welchem das *gesamte* Abendopfer (nicht bloß das unblutige) auch kurzweg als Mincha bezeichnet wurde (3 Kön. 18, 36. Dan. 9, 21. 1 Esdr. 9, 4. 5); über dieses tägliche Hohepriester-Holokaust vgl. *Thalhofer*, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus (1848), 139 ff.

[2] Ob morgens (zur Zeit des Morgenopfers), mittags und abends (zur Zeit des Abendopfers), oder etwa um die dritte, sechste und neunte Stunde, wie mehrere Väter annehmen, bleibt ungewiß.

[3] Ueber die Entstehung der Laudes und Vesper zur Zeit der Apostel und ihr Verhältniß zum mosaischen Morgen- und Abendopfer vgl. P. *Suitbert Bäumer* im „Katholik" (1887) I, 384.

[4] Wer nicht in der Synagoge erscheinen kann, ist verpflichtet, sämtliche Gebete privatim zu verrichten, was durchschnittlich eine halbe Stunde Zeit in Anspruch nimmt.

Tradition wenigstens die wichtigern (das Schema- und das Schemone-Esre-Gebet nebst einzelnen Orationen) bis in die Zeit des Esra und Nehemia hinauf. An den Sabbaten, Festtagen und Neumonden kommen zum Morgen- und Abendopfer noch weitere Opfer hinzu; als Surrogat derselben erscheinen im Morgen- und Abendgebet der Synagogen seit dem Aufhören des Opfers die sogen. Musaph- (d. i. Zusatz-)Gebete. Außer Psalmen und zahlreichen Orationen enthält das im Machsor enthaltene jüdische Morgen- und Abendgebet auch kurze Schriftlesung, an Sabbaten und Festtagen feierliche Thoralesung. Unmittelbar an das Minchagebet wird das (unserem Completorium entsprechende) Nachtgebet (תפלת ערבית) angereiht[1], welches wohl nicht als eigene Gebetsstunde betrachtet werden kann. Jene Therapeuten, von welchen Philo (De vita contemplativa) berichtet, daß sie morgens und abends jeder für sich einen in Psalmodie, Gebet und Schriftlesung bestehenden Gottesdienst verrichtet haben, sind wahrscheinlich ascetische Juden und nicht Christen gewesen.

4. Daß der göttliche Heiland und seine Apostel den täglichen Gebetsversammlungen, welche zur Zeit des Morgen- und Abendopfers gehalten wurden, im Tempel zu Jerusalem (Apg. 5, 12. 20. 42) oder in den Synagogen thunlichst regelmäßig beigewohnt haben, unterliegt wohl keinem Zweifel; daß sodann der Heiland auch in der Nacht betete, ja ganze Nächte im Gebet zubrachte, erfahren wir aus dem Evangelium (Luc. 6, 12; vgl. 21, 37), und daß er bei seiner zunächst und zumeist den Aposteln (οἰκονόμοι — δοῦλοι) und ihren Nachfolgern geltenden Mahnung, auf die Ankunft des Herrn sich durch Nachtwachen bereit zu halten (Luc. 12, 35—42. Vgl. Marc. 13, 35—37), an Gebetswachen (vigiliae) gedacht habe, ist gewiß keine leere Vermuthung[2]. Daß der Herr mit seinen Aposteln auch unter Tags, nämlich um die dritte, sechste und neunte Stunde, gebetet und diese Stunden, wenn auch nicht durch ausdrückliches Gebot, so wenigstens durch sein maßgebendes Beispiel, zunächst für seine Nachfolger im Mittleramte als Gebetsstunden eingesetzt habe, dürfte wohl daraus hervorgehen, daß wir die Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn die dritte (Apg. 2, 15), die sechste (Apg. 10, 9) und die neunte (Apg. 3, 1; 10, 30) Stunde als Gebetsstunden halten sehen, weshalb schon Tertullian sie die „apostolischen Stunden" nennt. Für das Gebet der Apostel

---

[1] Des nähern vgl. über Synagogengottesdienst Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (1748). 4°; aus neuerer Zeit Zunz, Ritus des synagogalen Gottesdienstes (Berlin 1859), und Haneberg im Artikel Thephilla im Freiburger Kirchenlexikon. (1. Aufl.) Die täglichen Gebete der Juden in hebräischer und deutscher Sprache siehe bei Landau, Die alten Gebete der Israeliten (Prag 1839).

[2] Wie von den Römern, so wurde zur Zeit Christi auch von den Juden die Nacht und der Tag in je vier gleiche Abschnitte getheilt, deren einzelne (drei) Stunden nach Verschiedenheit der Zeit des wirklichen Sonnen-Auf- und -Unterganges von verschiedener Länge resp. Kürze waren. Die vier Abschnitte der Nacht, nach welchen die Ablösung der militärischen Wachtposten sich richtete, hießen bei den Römern *Vigiliae* (prima, secunda, tertia, quarta vigilia); im Marcus-Evangelium (13, 35) kommen sie unter folgenden Namen vor: ὀψέ (sero; 6—9), μεσονύκτιον (media nox; 9—12), ἀλεκτοροφωνία (galli cantus; 12—3) und πρωΐ (mane; 3—6). Die Abschnitte des Tages sind sogen. horae *compositiae;* die ersten drei Tagesstunden heißen (nach ihrem Endterminus) hora tertia, dann folgen hora sexta, nona, duodecima, welch letztere auch den Namen vesper oder vespera führt, weil in sie der Aufgang des Abendsterns (ἕσπερος) fällt.

zur Nachtzeit spricht das Beispiel des Silas und Paulus (Apg. 16, 25), welch letzterer auch den Thessalonicensern (1 Thess. 3, 10) versichert, daß er in allen seinen Gebeten bei Nacht und bei Tag ihrer gedenke (vgl. 2 Tim. 1, 3). Und so darf man unbedenklich annehmen, daß auf Anordnung oder nach dem Beispiel des Herrn schon die Apostel sechs Gebetszeiten oder Gebetsstunden beobachteten: nachts, früh morgens, zur dritten, sechsten und neunten Stunde und abends. Daß auch die Gläubigen (Laien), welche ja von den Aposteln dringlichst ermahnt wurden, allzeit (Ephes. 5, 18), ohne Unterlaß (1 Thess. 5, 17) zu beten, nach Thunlichkeit bestimmte Gebetsstunden, und zwar im äußern Anschluß an die Apostel oder deren Stellvertreter, somit in gottesdienstlicher Versammlung gehalten haben werden, läßt sich im Hinblick auf den heiligen Eifer und die Bruderliebe der ersten Christen (Apg. 2, 44 ff.) kaum bezweifeln. Erant perseverantes in doctrina apostolorum (Predigt) et communicatione fractionis panis (Feier der Eucharistie) *et orationibus* (Gebetsstunden), so berichtet die Apostelgeschichte (2, 42). Daß aber die Apostel in erster Reihe sich selber, und zwar in ganz besonderer Weise, zum Stundengebet verpflichtet hielten, ergibt sich daraus, daß sie bei der Aufstellung von Diakonen erklärten: *Nos vero orationi* et ministerio verbi instantes erimus (Apg. 6, 4); sie waren ja die sichtbaren Stellvertreter des himmlischen Fürbitters (Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34), wußten, daß ihr liturgisches Gebet ein mittlerisches und die Verrichtung desselben für sie eine apostolische Amtspflicht, ein Officium im engsten Sinne des Wortes sei (I, 243); die Gläubigen hinwiederum wußten, daß ihre Gebete im Zusammenschluß mit dem der Mittler am wirksamsten und gottgefälligsten seien, und kamen daher freudig in die Gebetsversammlungen, in welchen — wie bei den Juden — wohl vorwiegend Psalmen und wohl auch alttestamentliche *Cantica*, aber schon früh auch specifisch christliche Lieder (Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16) gesungen [1] resp. recitirt und vom leitenden Apostel (Bischof) oder auch von andern (vgl. 1 Kor. 14, 16) Gebete (Vaterunser, Orationen) gesprochen wurden, auf welche die Gläubigen mit Amen antworteten. Wie bei den Juden, so hat höchst wahrscheinlich auch bei den ersten Christen in den Gebetsversammlungen kurze Schriftlesung, zunächst aus dem Alten Testamente und seit dem Vorhandensein neutestamentlicher Bücher auch aus diesen stattgefunden (Kol. 4, 16. 1 Thess. 5, 27. 1 Tim. 4, 13). Und so dürfen wir zuversichtlich sagen, unser kirchliches Stundengebet reiche im wesentlichen hinauf in die Tage der Apostel, sei also nicht erst von irgend einem Papste oder von den seit dem vierten christlichen Jahrhundert allmählich entstandenen Mönchsorden eingeführt worden. Gleich der Meßliturgie hat es aber im Laufe der Jahrhunderte eine reiche Entwicklung durchgemacht, die zwar im Orient und Occident im einzelnen mannigfach verschieden war, aber den aus der apostolischen Zeit stammenden Grundtypus innerhalb der Kirche überall und allzeit bewahrt hat.

---

[1] Ueber den Unterschied zwischen psalmi, hymni und cantica spiritualia vgl. Kayser, Beiträge zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (1881), 16 ff.

§ 4.

Historische Notizen über das Stundengebet vom zweiten bis ins sechste Jahrhundert.

1. An dem, was von den Aposteln angeordnet, geübt und überliefert worden, hielt man in der Kirche von Anfang an grundsätzlich und mit größter Pietät fest, ohne übrigens eine durch die Orts- und Zeitverhältnisse geforderte Weiterentwicklung auszuschließen (I, 338 ff.). Daher sind wir gewiß berechtigt anzunehmen, daß dieses auch bezüglich des liturgischen Stundengebets geschehen sei, über welches wir aber erst aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts, dann aus dem dritten Jahrhundert verlässige und genauere Nachrichten erhalten[1]. Aus ihnen ergibt sich, daß damals die Gebetsstunde am Morgen (Matutinum, nachmals Laudes genannt) und am Abend überall und wo möglich gemeinsam und öffentlich gehalten wurde[2]; daß ferner auch zur Nachtzeit, theils öffentlich, theils privatim, Gebetsdienst (Vigilia) stattfand, desgleichen zur Terz, Sext und Non, das erfahren wir aus Aeußerungen Tertullians, Cyprians, des Origenes und aus den ältern Bestandtheilen der Apostolischen Constitutionen. Aus den genannten Schriftstellern ergibt sich auch (vgl. Pleithner a. a. O. 100 ff.), daß, wenigstens bei den öffentlichen Gebetsversammlungen, überall Psalmen, da und dort auch (nicht metrische) Hymnen gesungen, Gebete (Orationen) gesprochen und wohl auch aus der Heiligen Schrift gelesen wurde; im zweiten Buch der Apostolischen Constitutionen wird als specifischer Morgen-(Laudes-)Psalm ausdrücklich der 62. (ψαλμὸς ὀρθρινός) bezeichnet, den wir noch jetzt jeden Tag in den Laudes beten, und als Abendpsalm (ψαλμὸς ἐπιλύχνιος) der Psalm 140, welcher bei uns in der Ferialvesper des Freitags steht und aus welchem der Vesperversikel Dirigatur, domine, oratio mea etc. entnommen ist. Einen detaillirten Einblick in den Inhalt und in die Form des kirchlichen Stundengebets, die sicherlich nach Kirchen im einzelnen verschieden waren, gewinnen wir aus den Documenten der ersten drei Jahrhunderte noch nicht.

Als verpflichtet zum Stundengebet erscheinen noch im dritten und selbst im vierten Jahrhundert außer dem Clerus auch die Laien, welche aber an den öffentlichen resp. gemeinsamen Gebetsversammlungen schon im dritten Jahrhundert nicht mehr überall fleißig theilgenommen zu haben scheinen. Uebrigens verpflichtet gleich dem zweiten auch noch das achte Buch der Apostolischen Constitutionen (Anfang des vierten Jahrhunderts) die Laien ausdrücklich und dringlich, am morgendlichen und abendlichen Stundengebet, von dem es uns

[1] Vgl. hierüber des nähern Pleithner a. a. O. 67—75. Probst a. a. O. 19 ff. In der erst vor einigen Jahren aufgefundenen „Doctrina duodecim apostolorum“, welche vielleicht dem Ende des ersten Jahrhunderts angehört, ist allen Gläubigen vorgeschrieben, dreimal des Tages (τρὶς τῆς ἡμέρας) das Vaterunser zu beten, womit ohne Zweifel die dritte, sechste und neunte Stunde gemeint ist; vgl. die Ausgabe der Doctrina von Funk (1887), 24 sq.

[2] Weil früh morgens gehalten, hieß die morgendliche Gebetsstunde ursprünglich *Matutinum*, erhielt dann später, weil sie stets die drei Lobpsalmen (148—150, kurzweg Laudes genannt) enthielt, den Namen *Laudes*. Das am Abend (vespera) treffende Officium heißt auch *Lucernarium* (weil ursprünglich zur Zeit des Lichteranzündens) und hora *duodecima*, weil zur zwölften Tagesstunde (abends 6 Uhr) gehalten, auch hora incensi (Zeit des abendlichen Rauchopfers).

bereits ein detaillirteres Bild gibt, theilzunehmen. Auch Terz, Sext und Non scheinen in den ersten Jahrhunderten, wenigstens an den Stationstagen, überall öffentlich resp. gemeinsam gehalten worden zu sein. Gemeinsame Vigilienfeier (officium nocturnum) fand überall in der Osternacht statt, und zwar als Pannychie, da sich die gottesdienstlichen Functionen (letzte Katechumenatsacte, Taufwasserweihe, feierliche Taufe und Firmung) über die ganze Nacht erstreckten und morgens früh mit der Opferfeier schlossen; auch andere hohe Feste des Herrn, z. B. Weihnachten, Pfingsten und die Gedächtnißtage berühmter Martyrer hatten schon früh eine Vigilienfeier, mit welcher wohl schon von Anfang an auch Fasten verbunden waren [1].

a) Kürze halber müssen wir uns damit begnügen, für unsere obigen Behauptungen nur einige wenige Belegstellen anzuführen. In seiner Schrift über das Gebet (aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts) weist Tertullian auf die apostolische Mahnung hin, zu allen Zeiten und an allen Orten zu beten, und weil das nicht im buchstäblichen Sinne möglich ist, empfiehlt er, zu gewissen Stunden des Tages zu beten, zu jenen nämlich, „welche die Zeitabschnitte des Tages bezeichnen (vgl. oben S. 356, Anm. 2), die dritte, sechste, neunte, welche man auch in der Schrift als die ausgezeichnetern finden kann. Um die dritte Stunde wurde der Heilige Geist zum erstenmal ausgegossen über die Jünger (Apg. 2, 15). An dem Tage, als Petrus in jenem Geräthe die Vision von der Gemeinsamkeit hatte, war er um die sechste Stunde nach oben (auf das Dach) gestiegen, um zu beten (Apg. 10, 9). Derselbe ging mit Johannes um die neunte Stunde hinauf in den Tempel, wo er dem Gelähmten seine Gesundheit wiedergab (Apg. 3, 1). Wenn nun diese drei Gebetsstunden [2] auch einfachhin, d. i. absichtslos, ohne ausdrückliches Gebot, Geltung erlangt haben, so dürfte es doch gut sein, darin ein mustergiltiges Vorbild zu erblicken, welches die Ermahnung zum Gebete bekräftigt und durch eine Art Gesetz zuweilen von den Geschäften losreißt und zu dieser Pflicht hintreibt, damit wir nicht etwa weniger als mindestens dreimal am Tage — als Schuldner der drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes — anbeten, was schon von Daniel, wie wir lesen, beobachtet wurde, natürlich gemäß dem Gebrauche Israels"; dann setzt Tertullian hinzu: Exceptis utique *legitimis* orationibus, quae sine ulla admonitione *debentur ingressu lucis et noctis*, was nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben kann: unberührt bleiben von seiner soeben mehr rathweise gegebenen Ermahnung die beiden regelmäßigen Gebetszeiten beim Beginn des Tages (Laudes) und der Nacht (Vesper); denn zur Einhaltung dieser seien ja alle Christen verpflichtet und bedürfe es nicht erst noch einer Ermahnung [3]. Daß diese beiden Gebetszeiten liturgische im eigentlichsten Sinne waren, und daß zu ihnen nicht bloß

---

[1] Ueber die alten Vigilien in Verbindung mit Fasten vgl. Linsenmayr, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa (1877), 102 ff. Viele Gelehrte sind der Ansicht, daß die Fasten an den Vigiltagen erst als Ersatz dafür eingeführt worden seien, daß die gottesdienstliche Feier (Officium und Messe) in der Nacht vor den hohen Festen im frühern Mittelalter in Wegfall kam resp. auf den vorhergehenden Tag verlegt wurde. Ueber die Vigilien an den Quatembersamstagen vgl Quadt, Die Liturgie der Quatembertage (1869), 18 ff.

[2] Nach der Lesart: „quae etsi"; nach der andern Lesart: „suae — etsi" sind die Apostel, von welchen oben die Rede war, Subject des Satzes etsi simpliciter se habeant, was im wesentlichen keinen andern Sinn gibt.

[3] Vgl. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886), 168 ff.

der Clerus, sondern (soweit möglich) auch das Volk sich versammelte, kann wohl nicht zweifelhaft bleiben, während Terz, Sext und Non, zu denen man sich durch das Vorbild der Apostel verpflichtet hielt (cf. De ieiunio cap. 10), und die von Tertullian als die „apostolischen Stunden" bezeichnet werden, von den Gläubigen wahrscheinlich für gewöhnlich nur privatim gehalten wurden; an den Stationstagen aber (Mittwoch und Freitag) fand auch zur Terz, Sext und Non allgemeine Gebetsversammlung statt, wenn man an diesen Tagen nicht etwa vom frühen Morgen bis zur nachmittägigen (3 Uhr) Opferfeier ununterbrochen gottesdienstlich versammelt blieb[1]. Daß es Christenpflicht war, auch in der Nacht wenigstens zu privatem Gebet aufzustehen, ergibt sich aus der von Tertullian an eine christliche Frau, welche er vor der Heirat mit einem heidnischen Gatten warnen will, gerichteten Frage: „Wirst du wohl unbemerkt bleiben, wenn du auch in der Nacht aufstehst, um zu beten; wird es da nicht scheinen, als wollest du eine magische Handlung vornehmen?" (Ad uxorem lib. II. c. 5.) Daß die Laien in der Nacht mitunter auch zu gemeinsamen Gebetsversammlungen sich begeben mußten, erschließt man mit Recht (vgl. auch Apolog. 39) aus folgender Frage Tertullians an die in Rede stehende Frau: „Wer (welcher heidnische Mann) wird es gern sehen, daß sie (seine christliche Frau) zu nächtlichen Versammlungen (nocturnae convocationes), wenn es nöthig (von der Pflicht gefordert) ist, sich von seiner Seite weglegte?" Unmittelbar danach fährt er, einen speciellen solchartigen Fall erwähnend, fort: „Wer endlich wird es zur Zeit der Osterfeierlichkeiten (solemnibus Paschae) ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe?" Solch eine gottesdienstliche Nachtwache, die über die ganze Nacht sich erstreckte, hieß vielfach pervigilia, bei den Griechen παννυχίς.

b) Den erwähnten sechs Gebetsstunden begegnen wir auch bei Cyprian, und zwar als allgemein[2] verpflichtend für Clerus und Volk; welche von ihnen öffentlich gehalten wurden, erfährt man aus seinen Schriften nicht. „In der Frühe (Laudes) muß man beten, um die Auferstehung des Herrn (die früh morgens erfolgte) zu feiern; ebenso muß man nothwendig beim Untergang der Sonne und am Schluß des Tages beten (Vesper); denn weil Christus die wahre Sonne ist und der wahre Tag, so flehen wir beim Untergang der irdischen Sonne und des irdischen Tages . . . um die Ankunft Jesu Christi, welche die Gnade des ewigen Lichtes bringen soll. . . . Weil es für die Söhne des Lichtes (= Christen) auch in der Nacht Tag ist, so dürfen auch die Stunden der Nacht ihrem Flehen nicht Abbruch thun" (De oratione c. 35. 36). In den drei Gebetszeiten Terz, Sext und Non erblickt Cyprian, wie eine Hinweisung auf die Trinität, so auch eine Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes (Terz), an die Vision des Petrus (Sext) und an das bis zur neunten Stunde (Non) dauernde Hängen Christi am Kreuze. In den Canones des hl. Hippolyt finden wir nicht bloß die Non, sondern auch schon die Terz und Sext auf das Leiden Christi bezogen[3]: „Orent (christiani) hora tertia, quia illo tempore salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos . . . hora sexta, quia illa hora universa creatura perturbata est propter facinus scelestum a Iudaeis perpetratum . . . hora nona, quia illa Christus oravit

---

[1] Ueber den altchristlichen Begriff von Statio und die Stationsfeier vgl. oben S. 71 und *Tertullian.*, De oratione c. 19; De ieiunio c. 10.

[2] Dies Allgemeine der Verpflichtung („omnium qui ad ordinem christianorum pertinent") ist ganz klar auch im 25. Canon des hl. Hippolyt (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) ausgesprochen.

[3] Viel später erst bezog man alle einzelnen Gebetsstunden auf das Leiden Christi, wovon noch die Rede sein wird; man hatte das Analogon in der gleichfalls aus späterer Zeit stammenden Deutung aller einzelnen Theile der heiligen Messe auf Jesu Leiden (vgl. oben S. 53 Anm.).

et tradidit spiritum suum in manus Patris sui" (can. 25). Ganz klar schreiben diese Canones (deren durchgängige Echtheit freilich bezweifelt wird) auch vor, daß täglich in der Morgenfrühe Gebetsversammlung in der Kirche stattfinde: Congregentur quotidie in ecclesia *sacerdotes* et *subdiaconi* (?) *et lectores omnisque populus tempore gallicinii*, vacentque orationi, *psalmorum* recitationi et *lectioni scripturarum* cum *orationibus*. Clerici autem, qui convenire negligunt, neque morbo neque itinere impediti, separentur (can. 21). Im zweiten Buch der Apostolischen Constitutionen (3. Jahrh.) ist, wie für den Morgen, so auch für den Abend öffentliche Gebetsversammlung in der Kirche vorgeschrieben, zu deren Besuch gleich dem Clerus auch die Laien vom Bischof entschieden angehalten werden sollen (c. 59). „Erscheinet täglich morgens und abends zum Psalmengesang und Gebete im Hause des Herrn; keiner verstümmle durch sein Ausbleiben die Kirche und den Leib des Herrn; denn nicht nur den Priestern, sondern auch den Laien gilt das Wort des Herrn: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.' Am Morgen leset den Psalm 62 (Deus meus, Deus meus, ad te de luce vigilo), am Abend den Psalm 140 (Domine, clamavi ad te)."

c) Das achte Buch der Apostolischen Constitutionen gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts an, berichtet aber über Culteinrichtungen, deren gewiß viele in die früheste Zeit des Christenthums hinaufreichen. Im 34. Kapitel nun steht die Verordnung: „Beten sollt ihr (alle Gläubigen) morgens und um die dritte, um die sechste und neunte Stunde und abends und beim Hahnenruf (in der Nacht). Morgens zur Danksagung, daß der Herr, nachdem die Nacht vorüber und der Tag angebrochen ist, uns (in Christo, dem Oriens ex alto) erleuchtet hat. Zur dritten Stunde, weil zu derselben der Herr von Pilatus das Todesurtheil vernahm; zur sechsten, weil er in derselben gekreuzigt wurde; zur neunten, weil das All, als der Herr gekreuzigt worden, tief erschüttert ward, vor der Verwegenheit der gottlosen Juden erschauerte und die dem Herrn zugefügte Schmach nicht ertragen konnte; abends (zum Danke), daß Gott die Nacht uns gibt als Ruhe von den täglichen Arbeiten; beim Hahnenruf, weil jene Stunde den Anbruch des Tages verkündet, um die Werke des Lichtes zu thun. Wenn es der Ungläubigen (Verfolgung seitens der Ketzer? oder der Heiden?) wegen nicht möglich ist, zur Kirche zu kommen, dann sollst du, o Bischof, in irgend einem Hause Versammlung veranstalten, damit kein Frommer die Kirche Gottloser betrete. . . . Wenn weder in einem Hause noch in der Kirche Zusammenkunft gehalten werden kann, so singe, lese, bete jeder für sich, oder zwei oder drei miteinander." Wir ersehen aus dieser Stelle, daß die Gläubigen auch beim privaten Stundengebet psallirten, Orationen sprachen und Schrift lasen, was sich aber doch wohl nur auf das in den nächstfolgenden Kapiteln (35—39) des achten Buches näher besprochene liturgische Morgengebet (Laudes) und Abendgebet (Vesper) bezieht, bezüglich deren kein Zweifel obwaltet, daß sie, wenn irgend möglich, vor versammelter Gemeinde gehalten wurden. Aus obiger Stelle in Kapitel 34 könnte man zwar schließen, daß auch Terz, Sext, Non und Vigilie oder Nocturn in der Regel öffentlich gehalten worden seien, was aber im Hinblick auf die oben unter b) angeführte Stelle aus Kapitel 59 des zweiten Buches sowie aus dem Grunde nicht wahrscheinlich ist, weil uns der Verfasser des achten Buches von Kapitel 35 an nur die Liturgie der Laudes und Vesper des nähern beschreibt. Ob auch Terz, Sext und Non regelmäßig (nicht etwa bloß an den Fest- und Stationstagen) öffentlich gehalten wurden, wissen wir nicht; jedenfalls würden nur die Cleriker, nicht auch die Laien verpflichtet gewesen sein, bei denselben in der Kirche zu erscheinen, vielmehr dürften letztere ihrer Pflicht schon dadurch genügt haben, daß sie zu jenen drei Horen mindestens je ein Vaterunser beteten (VII. B., Kap. 24), was, wie schon oben erwähnt, auch in der Zwölfapostellehre (c. 8) vorgeschrieben ist.

d) Die abendliche Gebetsversammlung (Vesper) hatte nach der ziemlich eingehenden Beschreibung im achten Buche der Apostolischen Constitutionen folgenden Verlauf: zuerst Psalmodie [1] (Ps. 140); dann gerade so wie bei der Opferliturgie abtheilungsweise Entlassung der Katechumenen, Energumenen, Photizomenen und öffentlichen Büßer, nachdem der Diakon über jede Klasse ein Gebet gesprochen und der Bischof sie gesegnet hat (vgl. VIII. B., Kap. 6—9). Hierauf folgen, wie bei der Messe, die vom Diakon absatzweise vorgetragenen, unsern Vesper-Preces entsprechenden Fürbitten für die verschiedenen Stände und Anliegen, auf deren jede das Volk mit Kyrie eleison respondirte (VIII. B., Kap. 10). Alsdann folgt eine vom Diakon gesprochene Aufforderung (Prosphonese) zu weiterem Gebete („um ruhige und sündenfreie Abend- und Nachtzeit"); hierauf ein längeres, unserer Vesperoration entsprechendes Danksagungsgebet (Eucharistia), welches der Bischof spricht und in welchem er dann auch fleht: „Nimm, o Herr, Du Liebhaber der Menschen, Du Allerbester, diese unsere abendliche Danksagung gnädig auf. Der Du uns durch die Länge des Tages hindurchgeführt und zum Beginn der Nacht geleitet hast, behüte uns durch Deinen Christus; gewähre ruhigen Abend und sündenfreie Nacht und würdige uns des ewigen Lebens durch Deinen Christus, durch welchen Dir Ruhm sei und Ehre und Anbetung im Heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen." Nach vorausgegangener Aufforderung an die Anwesenden, zum Empfang des Segens das Haupt zu neigen, spricht der Bischof, die Hände über die Versammlung ausstreckend, ein längeres Segensgebet, in welchem er unter anderem Gott bittet: „Neige Dein Antlitz über Dein Volk (4 Mos. 6, 25), über jene, welche gebeugt haben den Nacken ihres Herzens, und segne sie durch Christus, durch welchen Du uns mit dem Lichte der Erkenntniß erleuchtet und Dich selbst uns geoffenbart hast, mit welchem Dir von jedem vernünftigen und heiligen Wesen die gebührende Anbetung gezollt wird, und dem Heiligen Geiste, dem Tröster, in Ewigkeit. Amen!" Hierauf entläßt der Diakon die Versammlung mit dem Ruf: „Gehet im Frieden." [2]

e) Die morgendliche Gebetsversammlung hat nach dem achten Buch der Apostolischen Constitutionen (Kap. 37. 38) ganz den gleichen Verlauf wie die abendliche: Morgenpsalm (Ps. 62), Entlassung der Katechumenen u. s. w. durch den Diakon, Fürbitten für die verschiedenen Stände (Preces; allgemeines Gebet) [3], Aufforderung durch den Diakon an das Volk, Gott zu bitten „um Barmherzigkeit und Erbarmen für diesen Morgen und diesen Tag und die ganze Zeit unserer Wanderschaft, damit wir im Frieden und ohne Sünde bleiben, um den Schutz des Friedensengels und um ein christliches Lebensende, um die Gnade und das Wohlgefallen Gottes". Hierauf spricht der Bischof ein längeres Lobpreis- (Eucharistie) und Bittgebet, dann

---

[1] Ausdrücklich genannt ist nur Psalm 140; daß unmittelbar nach ihm damals etwa noch andere Psalmen — gemäß jedesmaliger Bestimmung durch den Bischof — gesungen wurden, bezweifeln wir; bei den Griechen geht noch jetzt in der Vesper der großen Ektenie (Fürbitten) nur ein Psalm (103) voraus.

[2] Im siebenten Buch der Apostolischen Constitutionen (Kap. 48) ist für das Abendgebet ein nicht metrischer Hymnus verzeichnet, welcher vielleicht unmittelbar nach der Psalmodie seinen Platz hatte; einer Schriftlesung in der Vesper geschieht in den Apostolischen Constitutionen nicht Erwähnung, wohl aber hat im jetzigen Officium der Griechen die Vesper eine solche. Das Canticum Simeons (Nunc dimittis), das nach Buch VII. Kap. 48 in der Vesper vorkam, hatte seinen Platz entweder unmittelbar vor oder unmittelbar nach dem Ruf des Diakon: „Gehet im Frieden"; die jetzigen Griechen haben es auch gegen das Ende der Vesper hin.

[3] Vielleicht wurde gleich nach den Fürbitten für die Lebenden in der Vesper sowohl als in den Laudes das Gebet für die Verstorbenen eingeschaltet, welches im 41. Kapitel des achten Buches steht.

unter Handausstreckung das Segnungsgebet [1], worauf der Diakon ruft: „Gehet im Frieden!" Der im 47. Kapitel des siebenten Buches stehende Morgenhymnus, der mit dem Gloria in excelsis etc. der römischen Messe in vielem gleichlautend ist (vgl. oben S. 79), wurde vielleicht nach der Psalmodie eingeschaltet; Schriftlesung ist nicht erwähnt, wie im Morgenofficium. Ganz klar ergibt sich aus den Apostolischen Constitutionen, daß Diakon und Bischof beim Stundengebet nicht etwa bloß als Delegirte des Volkes, sondern gerade so wie bei der Opferfeier als liturgische Personen, sohin mittlerisch thätig seien, daß man also schon in ältester Zeit das Stundengebet nicht als pures Volksgebet, sondern als Gebetsdienst der Repräsentanten Christi, des Hauptes der Kirche, im Zusammenschluß mit dem Gebet der Glieder betrachtet hat; desgleichen daß man damals eine Prim und ein Completorium noch nicht hatte.

Ueber die Gestalt des Stundengebets in der abendländischen Kirche haben wir leider aus der in Rede stehenden Zeit keine so ins einzelne gehenden Nachrichten, wie die in den Apostolischen Constitutionen für das Morgenland sind.

2. Die einschlägigen Mittheilungen der Väter und Kirchenschriftsteller des Morgen- und Abendlandes aus der zweiten Hälfte des vierten und aus dem fünften Jahrhundert (vgl. Pleithner a. a. O. 146 ff.) verbürgen uns, daß in genannter Zeit im Orient und Occident die bis dahin üblichen sechs Gebetsstunden fortbestanden haben, daß ferner Laudes und Vesper täglich, das Gebet in der Nacht (Vigilie) aber wohl nur vor den (damals noch nicht zahlreichen) Festen des Herrn und berühmter Martyrer [2] öffentlich in der Kirche gehalten und auch von den Laien vielfach noch fleißig besucht wurden, während zur Terz, Sext und Non wenigstens die Laien regelmäßig nur privatim ihr Gebet verrichteten.

Daß die in der Kirche allmählich seit dem vierten Jahrhundert entstandenen Möncheorden die althergebrachten Gebetszeiten eingehalten, und daß sie deren Gebetsinhalt noch erweitert und ihren Verhältnissen gemäß umgestaltet haben werden, ist in Anbetracht des Zweckes der Mönchsorden und ihrer Aufgabe a priori zu erwarten und auch literarisch genugsam bezeugt; sie traten auch für den Entgang ein, welchen das liturgische Stundengebet in der Säcularkirche dadurch erlitt, daß sich nach und nach die Laien immer weniger an demselben betheiligten; auch eiferten die Mönche durch ihr gutes Beispiel den Weltclerus an, seiner mittlerischen Stellung im Stundengebet sich lebendig bewußt zu bleiben und es gewissenhaft zu verrichten; auch auf die formelle Gestaltung und Weiterentwicklung des Stundengebets, besonders der Psalmodie, in der Säcularkirche hat das monastische Stundengebet Einfluß geübt. Zumeist für die Zwecke des Stundengebets lernten die Mönche das Psalterium auswendig, und schreibt daher der hl. Hieronymus an den Mönch Rusticus: „Das Psalterium mußt du wörtlich lernen." Uebrigens selbst die Laien scheinen in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts da und dort

---

[1] Wie in ältester Zeit, so ertheilt der Bischof noch jetzt, wenn er feierlich Laudes oder Vesper hält, am Schluß derselben (nach dem Benedicamus Domino) feierlich den Segen (Caerem. episcop. lib. II. c. 1. n. 18), welchen schon das Concil von Agde (506) im Canon 30 vorgeschrieben.

[2] Ueber die Vigilien an den Festen der Martyrer cf. *Hieronymus*, Adv. Vigilantium n. 9. 10.

noch viele Psalmen — vom Stundengebet her und für dasselbe — auswendig gewußt zu haben, da Paula und Eustochium (c. 385) an ihre Freundin Marcella in Beziehung auf Bethlehem schreiben konnten: „Wohin Du Dich wendest, da singt der Landmann, den Pflugsterz haltend, Alleluja, der schweißtriefende Schnitter belustigt sich mit dem Psalmengesang, und der Winzer, wenn er mit der Hippe den Weinstock beschneidet, singt dazu Lieder Davids. Das sind hierzulande die Gesänge, das, wie man sagt, die Liebeslieder" (vgl. I, 539). Gewiß haben viele Laien, welche am öffentlichen Stundengebet nicht theilnehmen konnten, zur betreffenden Hore nicht etwa bloß die Oratio dominica, sondern auch Psalmen gebetet, welche für diese Hore im liturgischen Gebrauch standen.

Von großem Einfluß auf die Weiterentwicklung des Stundengebets war die allmähliche Ausgestaltung des Kirchenjahres durch Einführung neuer Feste des Herrn und der Heiligen, wovon im Abschnitt vom Kirchenjahr des nähern die Rede sein wird. Diesen Festen und Festzeiten mußte nicht nur bei der Opferfeier, sondern auch beim Stundengebet durch Auswahl specifischer Psalmen, durch entsprechende Lesungen, Orationen u. s. w. Rechnung getragen werden. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fanden sodann auch im Abendlande Hymnen Aufnahme ins Stundengebet. Daß für die Erweiterung und feste Ordnung des liturgischen Stundengebets im Abendlande zunächst Papst Damasus († 384) und ein Jahrhundert später Papst Gelasius († 496) besonders thätig waren, läßt sich nicht bezweifeln, wenn wir auch im einzelnen nicht sicher wissen, worin diese ihre Thätigkeit bestand.

a) Von den zahlreichen Belegen [1], welche für das unter Nr. 2 Gesagte beigebracht werden könnten, sollen nur ganz wenige hier Platz finden.

Der große Basilius († 379), war bekanntlich Begründer des Mönchthums (der Cönobiten) im Orient, zunächst in Pontus und Kappadocien. In den „ausführlichern Regeln", welche er (c. 361) für die Mönche schrieb, sagt er (regul. 37. n. 3), da man eigentlich ohne Unterlaß beten sollte, müßten „in den Bruderschaften" (von den Mönchen) um so genauer die festgesetzten Zeiten des Gebets eingehalten werden; „des Morgens (τὸν ὄρθρον) beten wir, um die ersten Regungen des Herzens und des Verstandes Gott zu weihen und uns keiner andern Sorge zu unterziehen, bevor wir durch den Gedanken an Gott freudig gestimmt worden sind, wie geschrieben steht: ‚Ich dachte an Gott und freute mich', oder den Körper zu der Arbeit zu bewegen, bevor wir gethan, wie geschrieben steht: ‚Zu Dir will ich beten, Herr, und des Morgens wirst Du meine Stimme hören; des Morgens will ich vor Dir stehen und betrachten.' Ferner soll man sich um die dritte Stunde zum Gebet erheben und die Bruderschaft versammeln, mit welcher Arbeit immer der Einzelne beschäftigt sein mag, um sich an die Verleihung des Heiligen Geistes zu erinnern, der um die dritte Stunde den Aposteln gegeben wurde. . . . Sind sie (einzelne Brüder) aber infolge der Arbeit oder aus sonstigen Gründen zu weit (vom Versammlungslocal) entfernt, dann sollen sie dort ohne Bedenken alle die gemeinschaftlichen Vorschriften des Ordens erfüllen (also die Terz oder eine andere eben treffende Hore beten), denn der Herr sagt: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte.' Auch um die sechste Stunde halten wir das Gebet für nothwendig nach dem Beispiele der Heiligen, welche sagen: ‚Abends und morgens und mittags will ich erzählen und verkünden, und er wird hören

[1] Vgl. dieselben bei Pleithner a. a. O. 146 ff. und P. Suitbert Bäumer im „Katholik" (1888) I, 166 ff.

meine Stimme.' Und damit wir von dem Angriff des mittägigen Teufels befreit werden, ist um diese Zeit der 90. Psalm zu sprechen. Daß aber die neunte Stunde uns zum Gebete nothwendig sei, haben uns die Apostel in der Apostelgeschichte überliefert, indem dort erzählt wird, Petrus und Johannes seien um die neunte Gebetsstunde hinaufgegangen zum Tempel. Ist aber der Tag beendigt (Vesper), so sollen wir für das danken, was uns an demselben gegeben oder von uns Gutes gethan worden ist, und bekennen, was wir unterlassen haben, und für all das Gott im Gebete versöhnen, was wir freiwillig, unfreiwillig oder unwissend in Worten und Werken oder auch im Herzen gesündigt haben. . . . Auch sollen wir wiederum (πάλιν) beim Anbrechen der Nacht beten (wahrscheinlich das nachmals sogenannte Completorium), auf daß wir eine vorwurfslose und von Phantasiebildern freie Ruhe genießen[1]; auch um diese Zeit ist nothwendig, den 90. Psalm zu beten (a negotio perambulante in tenebris). Daß wir auch um Mitternacht beten müssen, haben uns Paulus und Silas überliefert. . . . Ferner müssen wir der Morgenröthe zuvorkommen (Matutinum = Laudes) und zum Gebete aufstehen, damit wir nicht von dem Tage im Schlafe und Bette getroffen werden, sondern mit David sagen können: ‚Meine Augen kamen der Morgenröthe zuvor, um Deine Aussprüche zu betrachten.'" Daß die Mönche jede Nacht, nicht etwa bloß vor einzelnen Festtagen, sich zum Gebete erhoben, unterliegt hiernach keinem Zweifel. Unbestreitbar ist auch, daß Basilius, während wir bisher immer nur von sechs Gebetszeiten hörten, an obiger Stelle für die Mönche acht aufzählt, welche sie in der Regel gemeinsam hielten. Da unter dem von ihm an obiger Stelle zuletzt erwähnten Gebet kurz vor Anbruch der Morgenröthe nur das Matutinum (= Laudes) verstanden werden kann, so dürfte wohl das zu Anfang der Stelle erwähnte Gebet am Morgen, unmittelbar bevor man sich zur Arbeit anschickt, unserer Prim entsprechen, so wie „das Gebet vor Anbruch der Nacht" wahrscheinlich unserem Completorium entspricht, ein gemeinsames Nachtgebet war[2]. Die Säcularkirchen hatten noch zu des Basilius Zeit nach altem Herkommen nur sechs liturgische Gebetszeiten[3]. Aus einem Briefe, welchen der Heilige zu seiner Rechtfertigung als Bischof von Cäsarea an den Clerus von Neu-Cäsarea schrieb (cap. 207, n. 3), erfahren wir, daß in damaliger Zeit das Volk an der Vigilienfeier, die wohl jeden Tag öffentlich in der Kirche stattfand, noch zahlreich sich betheiligte, und zwar nicht bloß in Cäsarea, sondern „in allen Kirchen Gottes", in Aegypten, Libyen, Phönizien, Syrien und am Euphrat. „Das Volk begibt sich bei uns des Nachts zum Haus des Gebets (Kirche) und legt Gott mit Zerknirschung, Betrübniß und häufigen Thränen das Bekenntniß seiner Sünden ab, steht hernach vom (Buß-) Gebete auf und geht zum Psalmengesange über. Jetzt theilen sie sich in zwei Theile und singen abwechselnd (d. i. antiphonisch) Psalmen, indem sie dadurch (daß sie selber mitsingen, den Psalm nicht bloß vorsingen hören) nicht allein in der Betrachtung der

---

[1] „Procul recedant somnia et noctium phantasmata", im Completorium unseres römischen Breviers.

[2] P. Suitbert Bäumer sucht in seiner gründlichen Abhandlung De officii romani origine (p. 10 sqq.) nachzuweisen, das von Basilius erwähnte Gebet bei Anbruch der Nacht sei keine selbständige Hore gewesen, sondern in unmittelbarer Verbindung mit der Vesper verrichtet, das Completorium als selbständige Hore aber erst durch den hl. Benedikt eingeführt worden, was meines Erachtens bezüglich der abendländischen Kirche mindestens sehr wahrscheinlich ist.

[3] In Jerusalem hatten auch die Mönche (monazontes) um die Mitte der 80er Jahre des vierten Jahrhunderts nur sechs Gebetszeiten, wie aus der Peregrinatio s. Sylviae ad loca sancta (edit. *Gamurrini*) erhellt, wo sich p. 76 sqq. eine sehr eingehende Beschreibung der Gebets- und Opferliturgie an der heiligen Grabeskirche findet.

Schriftworte erstarken, sondern auch ihr Herz vor Zerstreuung bewahren. Dann überlassen sie es wieder einem, den Gesang anzustimmen, und die übrigen fallen ein (d. h. man singt responsorisch). Und indem sie auf diese Weise in mannigfaltigem Psalmengesang die Nacht hingebracht und dazwischen (nach den einzelnen Psalmen) auch Gebete (Orationen) verrichtet haben, stimmen sie, wenn der Tag anbricht (zu Beginn der Laudes), alle zusammen (d. i. symphonisch)[1] den Psalm des (Sünden-) Bekenntnisses[2] an, wo jeder die Worte der Reue zu den seinigen macht."

b) Der hl. Chrysostomus († 407) ermuntert die Gläubigen, daß sie nicht bloß am Morgen und Abend, sondern auch unter tags (zu den drei apostolischen Stunden, Terz, Sext und Non) sich in der Kirche einfinden, ja daß sie selbst an den Vigilien, welche nach den Andeutungen des Heiligen nicht bloß von den Mönchen, sondern auch vom Weltclerus jeden Tag in der Kirche gehalten wurden, fleißig theilnehmen sollen. Gegenüber dem Einwand, man könne ja auch zu Hause beten, erklärt er: „Allerdings, beten kannst du auch zu Hause, aber du kannst nicht so beten, wie in der Kirche, wo sich die Väter (Bischof, Presbyter u. s. w.) so zahlreich zusammenfinden, wo ein solch einmüthiges Rufen zu Gott emporgesendet wird. Nicht in gleicher Weise wirst du erhört, ob du allein Gott anflehst oder in Verbindung mit deinen Brüdern. Ja, hier ist mehr, nämlich Einmüthigkeit und Uebereinstimmung und das Band der Liebe und die Gebete der Priester. Denn deshalb haben die Priester die Leitung (beim Stundengebet), damit das Gebet des Volkes, das für sich allein schwächer ist, mit ihren kräftigen Bitten vereinigt werde und so mit ihnen zum Himmel emporsteige" (Pleithner a. a. O. 205). Aus dieser Stelle ist nicht bloß ersichtlich, daß wenigstens die Priesterschaft, der Clerus, zu allen Gebetszeiten, auch zur Terz, Sext und Non, in der Kirche sich einfand, sondern auch, daß der hl. Chrysostomus das Gebet der Liturgen als ein mittlerisches betrachtete, an welches ebendeshalb das des Volkes sich anschließen soll (vgl. I, 226—227). Anderwärts (hom. 18. in Act. apost. n. 4, 5) ermuntert er die Reichen, auf ihren Landgütern eigene Kirchen oder Kapellen zu erbauen und an denselben Priester und Diakonen anzustellen, damit diese an jedem Sonntag das heilige Opfer darbringen und täglich das Lob Gottes singen, und damit sie (die Reichen) so nicht allein blieben, sondern in Vereinigung mit dem Clerus und dessen Segen genießen könnten. — Sehr eingehende Nachrichten über das Stundengebet der Mönche in Aegypten und Palästina verdanken wir dem Schüler und begeisterten Verehrer des hl. Chrysostomus, dem heiligmäßigen Cassian († ca. 435), welche er im zweiten (cap. 4—12) und besonders im dritten Buch (cap. 3—9) seiner Schrift De institutis coenobitarum niedergelegt hat (vgl. Pleithner a. a. O. 293 ff.). Nach dem Vorbild der von ihm geschilderten orientalischen Klöster wurden theils noch von ihm, theils von andern auch in Gallien Klöster gegründet, und es ist nicht zu bezweifeln, daß dieselben resp. die erwähnte Schrift Cassians auf die Weiterentwicklung des Stundengebets im Abendlande Einfluß übten.

c) Daß in fraglicher Zeit, wie im Morgenland, so auch im Abendland Laudes und Vesper jeden Tag in der Kirche öffentlich gefeiert und von den eifrigen Gläubigen besucht wurden, ersieht man aus mehreren Stellen bei Ambrosius, dem großen Bischof von Mailand, welcher behufs größerer Abwechslung und zur Befestigung des Volkes im reinen Glauben gegenüber den Arianern für Laudes und Vesper

---

[1] In der Regel des hl. Benedikt (cap. 12) heißt der Gesang seitens der ganzen Gemeinde resp. des ganzen Chores cantus directus vel directaneus, weil alle ohne weiteres (direct) anfingen und gemeinsam, sozusagen geradeaus, bis zum Ende fortsangen. Ueber die verschiedenen Arten des Gesanges in altchristlicher Zeit vgl. I, 539 ff.

[2] Gemeint ist der Psalm Miserere (50), der noch jetzt bei uns an den Ferien die Laudes eröffnet.

auch (metrische) Hymnen verfaßte und einführte[1] und zur Ermöglichung größerer Theilnahme des Volkes am Gesang nach Sitte der Orientalen die Psalmen, desgleichen die Hymnen antiphonisch singen ließ, was bald auch anderwärts durchs ganze Abendland hin geschah (I, 540). Weit entfernt, die öffentliche Feier der Vigilie abzuschaffen, erhöhte er vielmehr deren Feier eben durch die von ihm für dieselbe verfaßten Hymnen und durch den antiphonischen Gesang (Epist. I, n. 22 ad soror. *Aug.*, Confess. IX. 7); die drei apostolischen Stunden, für welche er gleichfalls Hymnen verfaßte, wurden, wie auch aus Hieronymus ersichtlich, von frommen Gläubigen aus freien Stücken, vom Clerus aber pflichtgemäß, wenn auch nicht öffentlich, gehalten.

d) Welche Psalmen im Abendlande bei den einzelnen Gebetsstunden gesungen, was sodann aus der Heiligen Schrift gelesen und welche Orationen gesprochen wurden, darüber sind, wie schon oben bemerkt, aus den ersten vierthalb Jahrhunderten keine Nachrichten vorhanden. Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters berichten, der hl. Hieronymus habe im Auftrag des Papstes Damasus († 384) den Psalter auf die einzelnen Tage der Woche (so wie er der Hauptsache nach jetzt ist) vertheilt und habe ferner die biblischen Lesungen, wie für die Meßliturgie, so auch für das Stundengebet festgestellt. Freilich stützt sich diese Aussage auf pseudo-isidorische Documente, die entschieden unecht sind; allein da anderweitig doch ganz gewiß ist, daß der hl. Hieronymus im Auftrage des Papstes Damasus um 382 das Psalterium der alten Itala nach der Κοινὴ ἔκδοσις verbesserte, so ist zum mindesten höchst wahrscheinlich, daß diese Verbesserung zunächst für den Gebrauch beim Stundengebet in der römischen Kirche geschah (daher sein Name Psalterium *romanum*), und daß Hieronymus an der sofortigen Ordnung und Vertheilung des von ihm soeben revidirten Psalteriums[2] durch das Stundengebet hin mitbetheiligt war (Microlog. c. 25). Nicht minder wahrscheinlich ist, daß er mit Damasus, dessen rege Thätigkeit in Sachen der Liturgie außer Zweifel steht[3], eine feste Ordnung in der Schriftlesung bei der Messe und im Stundengebet herstellte (Comes; vgl. I, 89), und daß dies nicht erst durch Gregor d. Gr. geschehen sei, wie anderweitig berichtet wird. Die Responsorien nach den Lectionen sind nach Isidor (De off. I, 9) zuerst in Italien eingeführt worden, vielleicht auch unter Damasus mit Beihilfe des hl. Hieronymus, welcher auch veranlaßt haben soll, daß Papst Damasus verordnete, die Psalmen mit *Gloria Patri* etc. zu schließen (I, 493 f.). Daß man in Afrika zur Zeit des Concils von Hippo (393) an den Gedächtnißtagen der Martyrer in der Kirche — doch wohl beim Stundengebet — die Acten ihres Martyriums (Martyrologium) las (Legenda = Legende), ersieht man aus dem 36. Canon des genannten Concils; in Rom dagegen hat man, nach dem 42. Brief (Decret) des Papstes Gelasius (n. 3. 4) zu urtheilen, noch gegen Ende des fünften Jahrhunderts die Martyreracten nicht öffentlich in der Kirche gelesen, wohl aber die Schriften rechtgläubiger Väter (*Thiel*, Epist. roman. Pontif. I, 458). Wann und wo man im Abendland zuerst anfing, der Oratio dominica, welche in alter Zeit neben der Psalmodie jedenfalls das Hauptgebet in den canonischen Gebetsstunden war, noch Orationen im liturgischen Sinne des Wortes beizufügen, in welchen mit Rücksicht auf die Tagesfeier, auf besondere Anliegen u. s. w. Gott noch specificirte Bitten auf der Grundlage des Vaterunsers (*Tertull.*, De orat. 10) vorgetragen werden, wissen wir nicht. Daß es zu Ende des vierten und dann im fünften Jahrhundert schon

---

[1] Von den Ambrosianischen und den andern Hymnen in unserem Brevier wird weiter unten noch die Rede sein.

[2] Ueber das Psalterium romanum und gallicanum und deren Gebrauch in der Liturgie vgl. des nähern I, 404.

[3] Vgl. darüber P. Suitbert Bäumer im „Katholik“ (1888) I, 174 ff.

viele solcher Orationen gab, ersieht man aus den einschlägigen Verordnungen (vgl. I, 278. 339. 511) der Synoden von Hippo (393) und Carthago (407) sowie namentlich aus dem Sacramentarium Leonianum (I, 34), welches dem Ende des fünften Jahrhunderts angehören dürfte.

§ 5.

Historische Notizen über das Stundengebet vom sechsten Jahrhundert bis auf Gregor VII.

1. Ueber die Weiterentwicklung des liturgischen Stundengebets, wie sie im sechsten Jahrhundert im Abendlande auf einheitlicher Grundlage, aber im einzelnen doch nach Kirchenprovinzen verschieden (I, 339), sich vollzogen hat, erhält man einige Aufschlüsse aus den Acten der Synoden von Agde (506), Vaison (529) und Tours (567) sowie aus einschlägigen Schriften des Cäsarius von Arles († 542), Nicetius von Trier († 566)[1] und Gregor von Tours († 593); ein vollständiges Bild vom Stundengebet gewährt erst die Regel des hl. Benedikt (cap. 8—19), welcher sicherlich für den von ihm gegründeten Orden das Stundengebet nach damaligem römischen Ritus adoptirte, dasselbe aber den klösterlichen Verhältnissen und Bedürfnissen seiner Mönche auch adaptirte resp. denselben gemäß abänderte; es ist das Brevier des hl. Benedikt monastisches Brevier fast für die ganze abendländische Kirche (für Cistercienser, Kartäuser und Camaldulenser mit einigen Aenderungen) geworden[2]. Die Prim, welche zu Cassians Zeit zuerst im Kloster zu Bethlehem eingeführt wurde, damit die Mönche nicht etwa vom Ende des unmittelbar an die Nocturn angereihten Frühgebets an bis zur Terz schlafen, fand noch zu Lebzeiten Cassians fast durchs ganze Abendland hin Verbreitung (De instit. coenob. III, 4) und war daher wohl schon vor dem hl. Benedikt im römischen Brevier. Ob auch das Completorium oder liturgische Nachtgebet (*Cassian* l. c. IV, 19), von dem wir bereits bei Basilius Spuren gefunden haben und das mit zu den sieben liturgischen Gebetsstunden des Tages (im Unterschiede von dem Officium *nocturnum*) gehört, deren Cassian erwähnt, läßt sich kaum mit voller Sicherheit bestimmen. Die Bezeichnung „Completorium“ dürfte jedenfalls vom hl. Benedikt herrühren, vielleicht auch der jetzige Name für die Prim, welche bei Cassian noch Matutin heißt und thatsächlich matutina secunda, novella solemnitas war (*Cassian* l. c. III, 4. 6).

---

[1] Die Schriften des Nicetius De vigiliis servorum Dei und De bono psalmodiae bei *Migne*, Patr. lat. LXVIII. Weitere einschlägige Schriften aus dem frühern Mittelalter s. bei *Migne* LXXX. LXXXVIII. CIII. CXLV. CXLVII. CLXVI.

[2] Vgl. „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden“ 1887, S. 156 ff. von P. Suitbert Bäumer und das schon erwähnte Schriftchen desselben Autors: De officii seu cursus romani origine (Brunae 1889). Der gelehrte Verfasser suchte zunächst, soweit möglich, eingehend darzulegen, welche Gestalt das römische Brevier vor Gregor I., zu der Zeit hatte, als der hl. Benedikt seinen Orden gründete und in seiner Ordensregel (cap. 8—19) den Mönchen bis ins einzelnste vorschrieb, was und wie sie in den canonischen Tagzeiten zu beten resp. zu lesen haben. Weiter sucht er dann des nähern zu zeigen, welchen Einfluß die Regel des Patriarchen der abendländischen Mönche durch Gregor d. Gr. auf das römische Brevier geübt habe. Lassen sich auch in den diesbezüglichen Angaben Bäumers nicht alle Punkte beweisen, so thut das seiner werthvollen Arbeit keinen wesentlichen Eintrag; sie ist entschieden das Beste, was wir hierüber haben.

Die Verpflichtung zum Stundengebet betreffend ist sehr wichtig eine Verordnung des Kaisers Justinian I. (527—565), welche ins Corpus iuris civilis (16. ed. Lips. II, 39) überging und also lautet: Sancimus, ut *omnes clerici* per singulas ecclesias constituti per se ipsos *nocturnas* et *matutinas* (= Laudes) et *vespertinas* preces canant . . . Si enim *multi laicorum*, ut suae animae consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes studiosos circa psalmodiam se ostendunt, quomodo non fuerit indecens, *clericos ad id ordinatos* non implere suum munus! Wir ersehen aus dieser wichtigen Stelle, daß noch im sechsten Jahrhundert wie in alter Zeit Laudes und Vesper, desgleichen auch die Vigilien oder Nocturnen öffentlich und feierlich in der Kirche gehalten und vom Volke auch vielfach besucht wurden, ferner daß in erster Reihe und titulo ordinationis [1], also auf Grund ihrer mittlerischen Stellung, die Cleriker als verpflichtet zum Stundengebet gegolten haben; daß sie die horae minores nicht öffentlich in der Kirche halten mußten (vgl. oben S. 366, Nr. 2. b), sondern dieselben privatim beten durften, ergibt sich indirect aus der Stelle, nicht aber, daß sie zu deren Recitation überhaupt nicht verpflichtet waren.

2. Wie Gregor I. († 604) für die Weiterentwicklung bezw. Vollendung der römischen Meßliturgie thätig war (I, 340), so auch für die des römischen Stundengebets [2]. Gregors verlässiger Biograph Johannes Diaconus († ca. 880) erwähnt eines Ordo a Gregorio concinnatus in *psalmodia*, und schon vor ihm hatte Walafried Strabo geschrieben: *Ordinem cantilenae, diurnis seu nocturnis horis dicendae, beatus Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse,* sicut et supra de sacramentorum diximus libro. Die mittelalterlichen Liturgiker bezeichnen das römische Brevier im Unterschied vom ambrosianischen kurzweg als „officium *Gregorianum*“, und es kann als ausgemacht gelten, daß Gregor unter dem Einfluß der Benediktinerregel resp. des Benediktinerbreviers den ganzen Psalter auf die Woche für die einzelnen Gebetsstunden schon so vertheilt hat, wie er es — mit geringen Ausnahmen — noch jetzt ist, und auch zugehörige Antiphonen bestimmte (Microlog. de eccl. observ. c. 31), daß er ferner die fortlaufende Schriftlesung (scriptura occurrens) zwar nicht erst neu eingeführt hat, wie einige meinten, aber daß er sie mit Rücksicht auf die Idee des Kirchenjahres geordnet und vorläufig (später kamen noch mancherlei Aenderungen) festgestellt hat. Bäumer (Mittheilungen 181) macht noch viele einzelne Aenderungen (theils Erweiterungen, theils Kürzungen) namhaft, welche Gregor, der selbst Benediktinermönch (von 573—577) gewesen war und als Papst noch klösterlich lebte, aus dem Benediktinerofficium ins römische übertragen habe; volle Gewißheit aber läßt sich nicht bezüglich aller Einzelheiten erzielen; das aber ist unbestreitbar, daß die Regel des heiligen Vaters Benedikt auf die Gestaltung des römischen Breviers durch Gregor I. von großem Einfluß war. Walafried Strabo sagt, daß die Bischöfe (pastores)

[1] Auch die niedern Cleriker waren auf den Titel ihrer Weihe insofern verpflichtet, als sie von vornherein für ein kirchliches Beneficium resp. mit dem Anrecht auf Unterhalt von der Kirche (Antheil an den Oblationen) geweiht wurden, und zwar wie für andere kirchliche Dienste, so auch zur Theilnahme am Stundengebet.

[2] Pius V. bezeichnet in seiner Bulle Quod a nobis das römische Brevier als „divini officii formula pie olim ac sapienter a summis pontificibus, praesertim *Gelasio ac Gregorio primis* constituta, a *Gregorio* autem *septimo* reformata“.

das Benediktinerbrevier gewiß (den Weltgeistlichen?) nicht untersagen werden, „quia (dispositio s. Benedicti) et *vicina est auctoritati romanae*, et quia beatus Gregorius vitam egregie patris Benedicti describens regulam ab eo conscriptam, in qua idem officiorum habetur, collaudans sua auctoritate statutis eius favere videtur“ (De reb. eccl. c. 25).

Nach der Regel des hl. Benedikt (c. 8 sqq.) sind die Psalmen so vertheilt, daß jede Woche im Officium der ganze Psalter gebetet wird. Das Nachtofficium (Vigiliae) hat stets zwölf Psalmen, weil die Zwölfzahl der Psalmen für das Nachtofficium als geoffenbart galt (cf. *Cassian.*, De instit. coenob. lib. II, c. 4—5); je sechs Psalmen sind miteinander (zu einer Nocturn) verbunden, worauf drei, an den Sonntagen vier Lectionen mit ihren Responsorien folgen. Die Sonntage (ebenso die Festtage) haben eine dritte Nocturn mit drei alttestamentlichen Cantiken, vier neutestamentlichen Lectionen, worauf das Te Deum und nach diesem die feierliche Lesung des Tagesevangeliums durch den Abt folgt. Eingeleitet wird das Nachtofficium, gleich allen einzelnen Horen, mit: Deus in adiutorium etc. (vgl. I, 500), worauf im Nachtofficium Domine, labia mea aperies, dann der dritte Psalm, hierauf der Invitatorialpsalm und ein Hymnus folgt, in der Regel des hl. Benedikt stets Ambrosianus genannt. Das Frühofficium (Matutinum = Laudes) hat nach der Regel des hl. Benedikt täglich den 66. (Deus misereatur), hierauf den 50. (Miserere) Psalm; dann folgen zwei weitere, nach Tagen verschieden, hierauf eines der im römischen Officium stehenden Cantica, dann die Lobpsalmen 148 bis 150, Laudes genannt, hierauf eine kurze Schriftlesung mit Responsorium, sofort der Hymnus, dann Versikel und das Benedictus (canticum de Evangelio), hierauf Kyrie eleison (litania) mit Pater noster, welches in Laudes und Vesper vom Prior laut gesprochen werden mußte (c. 13) und mit welchem alle einzelnen Horen (sine collecta) geschlossen wurden (I, 481). Das Matutinum (Laudes) gehört nach Benedikt schon zu den horae *diurnae* (*septies* **in die** laudem dixi tibi). Die Prim (noch ohne das spätere officium capituli), Terz, Sext und Non werden mit Deus in adiutorium eingeleitet, dann folgen Hymnus, drei Psalmen, Lectio una (Capitulum), Versikel, Kyrie eleison und abschließend das Pater noster. Der Psalm 118 ist auf die Prim, Terz, Sext und Non des Sonntags und auf die Terz, Sext und Non des Montags vertheilt; für Terz, Sext und Non der übrigen Wochentage sind die Gradualpsalmen 119—127 bestimmt, für die Prim der Tage von Montag bis Samstag inclusive je drei Psalmen aus der Reihe von Psalm 1 bis 19. Die Vesper hat nur vier Psalmen und ist im übrigen den Laudes gleich gestaltet, nur steht in ihr statt des Benedictus das Magnificat. Im Completorium werden nach der Regel des hl. Benedikt die Psalmen 4 (Cum invocarem), 90 (Qui habitat etc.) und 133 (Ecce nunc benedicite Dominum) gebetet, woran sich wohl noch Hymnus, Preces und Segen werden angereiht haben. Ein Hauptgewicht legt der hl. Benedikt ausdrücklich darauf, daß jede Woche der ganze Psalter gebetet werde (c. 18).

3. Gleich der Meßliturgie kam auch das Officium divinum in der Gestalt, welche es durch Gregor I. zunächst für die römische Kirche erhalten hatte, im Laufe des frühern Mittelalters, besonders durch Bemühung Kaiser Karls d. Gr., dann des hl. Bonifatius und anderer Bischöfe, durchs ganze Abendland hin in Gebrauch[1], jedoch so, daß in verschiedenen Kirchenprovinzen mancherlei Hergebrachtes beibehalten (cfr. Amalarii de ordine antiphonarii prolog.), dazu manches neu eingeführt wurde; Mailand jedoch hielt entschieden an dem am-

[1] Vgl. Krieg, Die liturgischen Bestrebungen im karolingischen Zeitalter (1888), 10 ff.

brosianischen Brevier fest[1], während das mozarabische in Spanien (mit Ausnahme Toledos) dem römischen allmählich wich (vgl. I, 340 f.; des nähern Bäumer im „Katholik" (1889) I, 262 ff.). Selbstverständlich wurde das römische Brevier während des frühern Mittelalters noch weiter entwickelt und erfuhr mancherlei Aenderungen[2], wie sich weiter unten bei der Besprechung der einzelnen Theile des Stundengebets zeigen wird. Dem frühesten Mittelalter (Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts) gehört der Liber diurnus roman. Pontif. an, gemäß welchem (c. 4) der Bischof bei seiner Consecration in Beziehung auf das Stundengebet geloben mußte: Spondeo atque promitto, me omni tempore *per singulos dies* a primo gallo usque mane *cum omni ordine clericorum* meorum vigilias in ecclesia celebrare, wonach in jener Zeit die Vigilien, wenigstens an den Kathedralen, jede Nacht in der Kirche, also öffentlich, gehalten wurden; daß Laudes und Vesper öffentlich gehalten wurden, galt wohl als selbstverständlich; jene Cleriker aber, welche am gemeinsamen Officium nicht theilnehmen konnten, hatten es privatim zu verrichten, wie man genugsam aus Synoden und Schriftstellern des frühern Mittelalters (*Grancolas* l. c. I, c. 16) ersieht.

§ 6.

Historische Notizen über das Stundengebet von Gregor VII. bis zum Tridentinum.

1. Der große Papst Gregor VII. traf auch in Sachen der Liturgie verschiedene Anordnungen[3]; das liturgische Stundengebet für den mit vielen Curialarbeiten überbürdeten Hofclerus des Papstes oder für die päpstliche Kapelle kürzte er ab und vereinfachte es, während der übrige Clerus in Rom an der herkömmlichen Form des Stundengebets festzuhalten hatte; Radulph von Tungern nennt dieses Brevier der päpstlichen Kapelle: Officium capellare vel curiae romanae (Prop. 22). Läßt sich auch nicht des einzelnen und ganz genau angeben, worin diese reformirende oder reducirende Thätigkeit Gregors VII. bezüglich des Stundengebets bestanden hat, so viel ist gewiß, daß er eine Verkürzung resp. Vereinfachung hauptsächlich nur an denjenigen Bestandtheilen des Officiums vornahm, welche — wie namentlich die Lectionen der Metten, die Doppelofficien[4], die Zusatztexte, z. B. Tropen — von jeher mehr oder minder

---

[1] Ueber das ambrosianische Brevier vgl. des nähern Kienle in den „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" 1884, und Heuser im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.) II, 1271 ff.; über das mozarabische Heuser a. a. O. 1274 ff. Wir müssen Kürze halber auf eine eingehendere Besprechung derselben verzichten; von ältern Schriftstellern vgl. besonders *Bona*, De divina psalmodia, cap. 18, und *Azevedo*, Exercitationes liturg. 36 sqq.

[2] Besonders viele in Frankreich; das von dem Ordensgeneral Humbert von Romans (1253) redigirte Dominikanerbrevier hat zu seiner Grundlage das Pariser Brevier damaliger Zeit; über das Brevier der Dominikaner, Prämonstratenser und Karmeliter vgl. *Bona* l. c. cap. 18 § 6—8.

[3] Cf. Microlog. de eccl. observ. c. 43. *Radulphus Tungrensis*, De canon. observ. prop. 10. 22; Synod. roman. anni 1078 in Corp. iur. can. de consecrat. cap. 15 dist. 5.

[4] Die hohen Feste, welche nicht (wie Ostern und Pfingsten) auf den Sonntag, sondern auf einen andern Wochentag fallen, z. B. Weihnacht, Epiphanie, Christi Himmel-

dem Belieben resp. der freien Bestimmung des Bischofs oder Metropoliten anheimgegeben waren [1]; die herkömmliche Vertheilung des ganzen Psalters auf die Woche und noch vieles andere blieb jedenfalls unberührt. Wie in Rom selber außerhalb der Papstkapelle, so scheint man auch außerhalb Roms am althergebrachten Brevier festgehalten und nur da und dort einiges nach dem Vorgange Gregors gekürzt zu haben, ohne einfachhin das Brevier der Curia vel capella papalis recipirt zu haben. Erst der hl. Franz von Assisi schrieb dem von ihm errichteten Orden ausdrücklich das Brevier der Capella papalis (jedoch mit dem Psalterium gallicanum) vor, und durch diesen Orden fand es dann im 14. und 15. Jahrhundert nach und nach durchs Abendland hin immer weitere Verbreitung, und zwar in der vom vierten Franziskanerordensgeneral Haymo mit Billigung Papst Gregors IX. († 1241) revidirten Gestalt, in welcher Papst Nikolaus III. († 1280), ein besonderer Gönner der Franziskaner, es auch in allen Kirchen Roms einführte; es hatte fortan den Namen „römisches Brevier".

2. Wie noch die gedruckten Breviere aus dem Ende des 15. Jahrhunderts ersehen lassen, so hatte dieses „römische Brevier" bei aller Einheit im großen und ganzen eine nach Diöcesen mannigfach verschiedene Gestalt bekommen und war in dasselbe viel Mißbräuchliches eingedrungen, namentlich kam die Schriftlesung — zumal an den Ferien — allzuwenig zu ihrem Recht, während an den Heiligenfesten nicht selten alle neun Lectionen nur Lebensbeschreibung des Heiligen enthielten, in welcher sehr oft kritisch völlig unhaltbare Dinge erwähnt wurden [2]. Auch die sogenannten Reimofficien, die es in vielen Diöcesen gab, ließen in Rücksicht auf ihren sachlichen und formellen Gehalt oft viel zu wünschen übrig [3]. Wenn man sodann erwägt, daß in diesen Brevieren die einzelnen Bestandtheile des Officiums und die Rubriken nicht übersichtlich aneinandergereiht und daher für den Beter das Auf- und Zusammenfinden der-

---

fahrt, Peter und Paul u. s. w., hatten im frühern Mittelalter zwei Metten, die sogen. Vormette (vigilia; um 9 Uhr) und die Mitternachtsmette (cf. *Amal.*, De ordine antiphon. c. 15; ordo 11. *Radulph.* l. c. prop. 21), ebenso doppelte Laudes, woher es nach einigen gekommen sein soll, daß man die hohen Feste als festa *duplicia*, als Feste mit doppeltem Officium bezeichnete.

[1] Eingehend handelt von den Aenderungen durch Gregor VII., soweit sich dieselben erweisen oder doch mit Grund vermuthen lassen, P. Suitbert Bäumer im „Katholik" (1890) II, 512 ff. Auf Gregor VII. geht vielleicht auch die Unterscheidung in Proprium de tempore und Proprium sanctorum zurück. Desgleichen die Bezeichnung Matutinum für das Nachtofficium, der wir nachweislich zu Anfang des zwölften Jahrhunderts begegnen (Ordo rom. 11. n. 67. 72 etc.). Das Gebet für die Morgenfrühe nannte man nunmehr *laudes* matutinae *(Durand)*, nachmals kurzweg Laudes, weil in ihm Lobpreis vorherrscht, speciell in den täglich vorkommenden Psalmen 148—150, die schon bei Cassian den Namen Laudes führen.

[2] Vgl. hierüber Dr. Schmid (Tübinger Quartalschrift 1884, S. 451 ff.) in den gründlichen „Studien über die Reform des römischen Breviers und Missale unter Pius V."

[3] In diesen Officien, die schon in Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts vorkommen und im Laufe des 14. Jahrhunderts sich mehrten, war mit Ausnahme der Psalmodie, der Lesungen und Collecten alles metrisch oder doch rhythmisch gehalten. Ganz interessante Mittheilungen über die Reimofficien gibt Dreves S. J., welcher im V. Bd. seiner Analecta hymnica (1889) eine Anzahl liturgischer Reimofficien des Mittelalters aus Handschriften und Wiegendrucken veröffentlicht hat; vgl. auch P. Suitbert Bäumer im „Katholik" (1891) I, 139 ff.

selben beschwerlich und zeitraubend war, ferner daß man auch extra chorum an allen Ferien und an allen festis simplicibus außer dem Marianischen Officium noch das Officium defunctorum und überdies in den Fasten noch die Buß- resp. Gradualpsalmen, ferner in den preces feriales aller Horen den Psalm Miserere beten mußte, dann begreift man unschwer, warum zu Anfang des 16. Jahrhunderts ein allgemeines Verlangen nach einer Reform des Breviers und nach Herstellung möglichster Einheit durch eine officielle oder authentische Ausgabe sich geltend machte. Leider war die Zeit des Humanismus hierfür nicht die geeignete (I, 395), wie das im Auftrag Leos X. herausgegebene Hymnarium (1525) des Bischofs Vincentius Ferreri und das auf Wunsch Clemens' VII. vom Cardinal Quinognez bearbeitete und (1535) herausgegebene neue Brevier, welches gewöhnlich Breviarium S. Crucis [1] genannt wird, weil Quinognez in Rom die Titularkirche vom heiligen Kreuz in Jerusalem innehatte, beweisen.

a) Das Hauptgewicht legte Quinognez bei der Bearbeitung seines Breviers erstlich darauf, daß jede Woche alle 150 Psalmen gebetet wurden, worauf man schon in alter Zeit so sehr gedrungen. Er theilte daher in seinem Brevier das Psalterium so ein, daß Tag für Tag auf jede Hore drei Psalmen (auch in der Matutin nur drei), und zwar jeden Tag drei andere trafen, die auch an den Festtagen, z. B. der Heiligen, gebetet werden mußten. Um den Clerus mit den heiligen Schriften recht vertraut zu machen, gab er sodann der Schriftlesung eine möglichst große Ausdehnung; es kam, weil die erste und zweite Lection der einzigen Nocturn stets de scriptura occurrente war, im Lauf des Jahres ein großer Theil des Alten Testamentes und (mit geringer Ausnahme) das ganze Neue Testament zur Lesung, die paulinischen Briefe partienweise sogar zweimal; dagegen fielen Hymnen und Antiphonen zu einem großen Theil, Kapitel, Versikel und Responsorien (nach den Lesungen) ganz aus. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen, welche an deren Festen als dritte Lection gelesen wurden, sind streng kritisch behandelt und gehören zum Besten in diesem Brevier. Das Officium defunctorum, das bisher sehr oft gebetet werden mußte, beschränkte Quinognez auf Allerseelen, das Officium de beata Maria virgine ließ er ganz ausfallen, so daß nunmehr das Officium nicht bloß bequemer zu handhaben, sondern bedeutend kürzer war als vordem, worin wohl ein Hauptgrund lag, warum das Brevier vom heiligen Kreuz besonders in Italien, Frankreich und Spanien so großen Anklang fand und zahlreiche Auflagen erlebte. Wiewohl das in Rede stehende Brevier von Paul III. approbirt war, sollte es doch im Chor gar nicht und privatim von Weltclerikern nur mit specieller Erlaubniß (des Papstes, der Nuntien, der Datarie) gebraucht werden; allein der Weltclerus — namentlich in Spanien, wo es auch vielfach zum Chorgebet gebraucht wurde — bediente sich desselben massenweise, auch ohne Erlaubniß, und da an diesem Brevier alsbald nach seinem Erscheinen von verschiedenen Seiten (von der Sorbonne, von Dominicus Soto, Martin de Azpilkueta, besonders gründlich und eingehend von dem spanischen Theologen Johannes de Arze) [2] mit Recht entschiedene Kritik geübt, aber nebenbei auch die Nothwendigkeit einer Reform des römischen Breviers anerkannt wurde, so machte sich das Verlangen nach einer solchen Reform immer allgemeiner und lauter selbst auf Synoden aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geltend.

---

[1] Eine Ausgabe desselben erschien 1539 in Paris, eine andere 1544 in Lyon und neuestens (1888) Cantabrigiae typis academiae.

[2] Näheres über das Brevier des Quinognez und dessen abfällige Beurtheilungen s. bei *Roskovany* l. c. V, 212 sqq. und XI, 39 sqq.

b) Was man bezüglich des Breviers vom heiligen Kreuz mit Recht tadelte, war erstlich, daß sein Verfasser, abweichend von den althergebrachten Normen für die Weiterentwicklungen auf dem Gebiete der Liturgie, die uralte, traditionelle Gestalt des kirchlichen Stundengebets in vielen Punkten rücksichtslos preisgab oder doch stark verwischte; ferner daß er den didaktischen Zweck des Stundengebets auf Kosten des latreutischen, der Hauptsache bleiben muß, im Uebermaß betonte, und daß er namentlich dem mittlerischen Charakter des Stundengebets, das, auch wenn es privatim verrichtet wird, das Gebet Christi und seiner Kirche im Zusammenschluß mit den Gläubigen ist und daher von jeher eine Art dramatischen Charakters hatte, viel zu wenig Rechnung trug und dem Breviergebet mehr das Gepräge eines Privatgebets als einer *oratio publica et communis* gab. Unter Paul IV. (1558) erging das Verbot, in Zukunft den Gebrauch des Breviers vom heiligen Kreuz zu erlauben.

§ 7.

Zur Geschichte des Breviers vom Tridentinum bis zur Jetztzeit.

1. Im engsten Anschluß an die kirchliche Tradition, unter steter Rücksicht auf den officiellen, mittlerischen Charakter des Stundengebets, begann im Jahre 1529 der Theatiner Caraffa zunächst für seine neugestiftete Congregation (der Theatiner) das römische Brevier zu reformiren, eine schwierige Arbeit, die er auch nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl als Paul IV. eifrigst fortsetzte, ohne sie übrigens vollenden zu können. Aber seine diesbezügliche Arbeit war nicht vergeblich, sondern bildete die Grundlage für die einschlägigen Vorarbeiten des Concils von Trient. Von diesem wurde nämlich auf vielseitiges Andringen[1] für den Zweck der Reform des römischen Breviers eine Commission niedergesetzt, zu welcher jedenfalls die drei Concilsväter Leonardo Marini, Erzbischof von Lanciano, Muzio Calinio, Erzbischof von Zara, und der Bischof Aegidio Foscarari von Modena gehörten. Die Commission vermochte ihre Arbeit während des Concils nicht zu vollenden, weshalb in der letzten Sitzung beschlossen wurde, es sollten ihre Arbeiten (bezüglich des Breviers und Missale) dem Papst übergeben, unter dessen Autorität vollendet und sofort veröffentlicht werden. Alsbald wurden die drei oben erwähnten Prälaten nach Rom berufen und ihre sowie Pauls IV. (Caraffas) Vorarbeiten dorthin gebracht. Pius IV. gab ihnen weitere Gelehrte und Prälaten bei, und Pius V. vermehrte die Commission, in welcher Cardinal Sirleto den leitenden Einfluß übte, nochmals. Als Hauptgrundsatz galt ihr, nichts Wesentliches vom Alten sollte fallen gelassen, nichts wesentlich Neues sollte geschaffen, sondern das Officium soweit möglich und zweckdienlich auf seine frühere bessere Gestalt zurückgeführt, fremdartige Neuerungen und apokryphe Bestandtheile ausgeschieden werden. Sorgfältig verglich man die ältesten Breviere der hervorragendsten Kirchen Roms und der Vaticanischen Bibliothek, wendete den Lebensbeschreibungen der Heiligen große Aufmerksamkeit zu (ohne übrigens kritisch genug zu verfahren), trug in der sogenannten Scriptura occurrens der Schriftlesung in ausgiebigster Weise Rechnung, ersetzte viele Homilien durch passendere, schickte dem Ganzen zur sichern Orientirung für die

---

[1] Selbst von seiten mehrerer weltlichen Fürsten; cf. *Grancolas* l. c. I. cap. 51.

Beter Generalrubriken voraus, die aus dem von Paul III. approbirten Directorium divini officii des Franziskaners Ludwig Ciconiolanus (I, 378) herübergenommen wurden, und führte die Ausscheidung in Proprium de tempore, Proprium sanctorum und Commune sanctorum, der man nachweislich schon seit dem 13. Jahrhundert begegnet, consequent durch. Auch wurde das bisherige Gebetspensum merklich reducirt durch Einschränkung der Pflicht, das Officium parvum b. Mariae v., das Todtenofficium, die Gradual- und Bußpsalmen zu beten, auf ganz wenige Tage, wovon später je am treffenden Ort die Rede sein wird. Fünf Psalmen, die früher in der Sonntagsprim vor dem Psalm Beati immaculati gebetet werden mußten, wurden in die Prim der Ferien von Montag bis Freitag (Psalm 21 und 22 sichtlich mit Rücksicht auf den Charakter der betreffenden Ferien als Gedenktage der Eucharistie und des Leidens Christi) eingereiht. Neu ist das Officium de beata Maria in Sabbato, desgleichen die Vorschrift, vor jeder Hore Pater und Ave, vor der Matutin und Prim auch noch Credo und am Schluß des Tagesofficiums nach der Complet ebenfalls Pater, Ave und Credo zu beten. Obschon mehrere Heiligenfeste (darunter die von griechischen Kirchenvätern) neu aufgenommen, mehrere Simplicia theils zu Semiduplicia, theils zu Duplicia erhoben wurden, traf doch noch mehr als zweihundertmal im Jahr (an Ferien und festis simplicibus) das Psalterium De feria und war noch ungleich mehr als jetzt der altkirchlichen Praxis Rechnung getragen, allwöchentlich den ganzen Psalter zu beten. Nur der Invitatorialpsalm ist aus dem Psalterium romanum[1], alle übrigen, wie im Abendland schon lange vor dem Tridentinum, aus dem Psalterium gallicanum, sämtliche Lesungen aus der Vulgata des hl. Hieronymus, der Text der Antiphonen und Responsorien (weil die aus alter Zeit stammenden Melodien derselben möglichst festgehalten werden sollten) aus der Itala genommen (I, 404). Dem Gesang beim Stundengebet wurde in förderlicher Weise Rechnung getragen durch die neue Edition des Directorium chori und des Antiphonars (vgl. I, 38. 549 und Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche [4. Aufl.], 424 ff.).

Die Publicationsbulle (Quod a nobis) Pius' V. für diese erste officielle Druckausgabe des Breviarium romanum ist vom 9. Juli 1568 datirt und verordnet behufs Erzielung größtmöglicher Einheit im liturgischen Stundengebet, daß man fortan, um seiner diesbezüglichen Verpflichtung zu genügen, sich überall, wo man römischen Ritus habe, dieses Breviers sowohl fürs Chorgebet als für die private Recitation bedienen müsse; nur Kirchen resp. Diöcesen und religiöse Genossenschaften, welche schon 200 Jahre und darüber ihr eigenes Brevier haben, sollten es beibehalten dürfen, wenn anders sie nicht etwa aus freien Stücken (an den Kathedralen und den zugehörigen Diöcesen nur Episcopo et capitulo consentiente) das officielle römische Brevier annehmen wollten. Daß von dieser Erlaubniß nur wenige Diöcesen (in Deutschland nur Köln, Münster, Trier) und religiöse Orden auf die Dauer Gebrauch machten, und daß auch die, so es thaten, ihre Breviere dem Pianischen mehr

---

[1] An Epiphanie, wo er nicht zu Anfang des Officiums, sondern erst in der dritten Nocturn gebetet wird, ist er aus dem Psalterium gallicanum genommen. Wie schon wiederholt erwähnt, hat man nur noch in der Peterskirche zu Rom, dann im ambrosianischen und mozarabischen Brevier durchweg das Psalterium romanum.

und mehr accommodirten, haben wir schon I, 49 dargethan, wohin wir sowie auf Schmid (Tüb. Quartalschr. 1885, S. 468 ff.) Kürze halber verweisen. In der Erzdiöcese Köln werden schon seit dem Jahre 1853, in der Diöcese Trier seit 1872 und neuestens auch in der Diöcese Münster alle Ordinanden vor der Subdiakonatsweihe verpflichtet, sich stets des römischen Breviers zu bedienen; auch in Frankreich, wo im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des Jansenismus und Gallikanismus an Stelle des fast überall gebräuchlichen römischen Breviers sehr moderne, stark doctrinarisirende Breviere[1] eingeführt worden waren[2], ist in neuester Zeit — nicht ohne Kampf —, besonders durch die Bemühungen Guérangers, fast überall wieder das römische Brevier in Gebrauch gekommen. Weil ins Kalendarium desselben nicht auch die besondern Diöcesanheiligen und Diöcesanfeste aufgenommen werden konnten, entstanden die sogenannten Diöcesanproprien mit Approbation des Apostolischen Stuhles.

2. Wiewohl Pius V. strengstens verboten hatte, an seiner Brevierausgabe auch nur die kleinste Aenderung vorzunehmen, waren doch schon zur Zeit Clemens' VIII. durch Schuld der Buchdrucker und anderer die Breviere wieder in mehrfacher Hinsicht corrumpirt, weshalb der genannte Papst neuerdings eine Emendation des römischen Breviers vornehmen ließ durch eine Commission, in welcher sich auch Baronius, Bellarmin und der Liturgiker Gavantus befanden, und welcher von den verschiedensten Seiten Gutachten und Bemerkungen vorlagen[3]. Diese Commission hatte keineswegs bloß den Pianischen Text in seiner Integrität wiederherzustellen, sondern ihn auch zu verbessern, was namentlich bezüglich der historischen Lectionen der zweiten Nocturn galt. Aus diesen Lectionen bemühte sich besonders Baronius alles zu entfernen, was den Stempel der Unwahrscheinlichkeit oder offenbarer Falschheit an sich trug; blieb gleichwohl noch manches stehen, was jetzt als entschieden unhaltbar erscheint, so kommt das auf Rechnung des Standes der historischen Wissenschaft in damaliger Zeit.

Um weitern Corruptionen des Breviertextes gründlich vorzubeugen, verordnete Clemens VIII. in der Promulgationsbulle (10. Mai 1602), daß in Zukunft außerhalb Roms die Buchdrucker sub poena excommunicationis

---

[1] Zu den besten derselben gehört jedenfalls das sich vielfach an das Pariser Brevier (von 1735) anschließende Brevier der Benediktiner von der Congregation des hl. Maurus, gewöhnlich Maurinerbrevier genannt, das von Rom (1787) approbirt ist und noch jetzt in einzelnen Benediktinerklöstern (z. B. Martinsberg, St. Stephan in Augsburg) im Gebrauch steht. Daß es im Vergleich mit dem altehrwürdigen monastischen (Benediktiner-) Brevier, welches unter Benutzung des reformirten römischen von den zu Rom residirenden Generalprocuratoren der verschiedenen Benediktinercongregationen neu bearbeitet und von Paul V. (1612) approbirt worden war, im großen und ganzen einen Rückschritt bedeute, erscheint uns als unzweifelhaft. (Cf. *Roskovany* l. c. V, 113; dagegen Binterim, Denkw. IV, 1, 459.)

[2] Daß man hierin widerrechtlich gehandelt habe, wurde schon I, 49 f. gezeigt. Diese Auffassung ist ganz entschieden auch die der französischen Synoden aus neuerer Zeit; cf. Coll. Lacens. IV, 112.

[3] Vgl. hierüber des nähern den interessanten Artikel von Brogel, „Die Emendation des römischen Breviers unter Clemens VIII.", in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1884, S. 289.

latae sententiae gehalten sein sollten, für ihre Brevierausgaben die Licenz des Diöcesanbischofs samt dessen Zeugniß zu erholen, daß der Text ihrer Ausgabe mit dem officiellen römischen (cum architypis romanis) zusammenstimme, eine Verordnung, welche Urban VIII. in der Einführungsbulle seiner Brevierausgabe (26. Januar 1631) erneuerte und die noch jetzt zu Recht besteht. Von verschiedenen Seiten her aufmerksam gemacht, hatte Urban VIII. die Ueberzeugung gewonnen, daß am Brevier Clemens' VIII. noch gar manches zu verbessern sei, und setzte er für diesen Zweck eine Commission gelehrter Männer [1] nieder, welche bei ihren Emendationsarbeiten ein Hauptaugenmerk auf Latinität und Metrum der Hymnen richteten, an denen nicht etwa bloß (mehr als 900) Prosodiefehler verbessert, sondern auch sachliche Aenderungen, die keineswegs immer glücklich waren, gemacht wurden; auch die Rubriken erfuhren Verbesserungen und wurden erweitert, einige neue Homilien aufgenommen und alle Bibeltexte genau nach der authentischen Vulgata-Ausgabe (von 1592) eingesetzt. Neuerdings wurden umfängliche Vorarbeiten für eine Emendation des Breviers unter Benedikt XIV. gemacht [2], die aber nicht zu stande kam. Daß fort und fort neue Feste eingeführt und ins Brevier aufgenommen wurden, ist selbstverständlich. In neuester Zeit namentlich war dies unter Leo XIII. der Fall, welcher durch Einschränkung der Translation von Festen und durch Einführung von Votivofficien für die einzelnen Wochentage auch mancherlei Aenderungen an den Generalrubriken nothwendig machte, weshalb mit Recht auf den Titelblättern der neuesten Ausgabe des römischen Breviers unter dessen Verbesserern neben Clemens VIII. und Urban VIII. auch Leo XIII. genannt ist [3]. Im Jahre 1886 erschien im Auftrag Leos XIII. mit ausdrücklicher Approbation der Rituscongregation bei Pustet in Regensburg eine *editio typica* des römischen Breviers, deren Text fortan in allen Ausgaben desselben bis aufs kleinste getreu wiedergegeben werden muß [4].

3. Ueberschaut man mit vorurtheilsfreiem Blick die Geschichte unseres römischen Breviers, so muß man die Sorgfalt anstaunen, welche die Päpste im Laufe der Jahrhunderte auf die Erhaltung seines Grundtypus und seiner altüberlieferten Bestandtheile einerseits, sodann auf seine zeitgemäße Entwicklung (besonders in Beziehung auf das Kirchenjahr), seine reiche Ausgestaltung und bequeme Einrichtung andererseits stets verwendet haben [5]. Wie die Geschichte der gesamten Liturgie, so gibt namentlich die Geschichte unseres Breviers Zeugniß dafür, daß die Kirche ein lebensvoller, vom Heiligen Geist durchwalteter Organismus sei, wodurch ja nicht ausgeschlossen ist, daß auch unser dermaliges römisches Brevier noch mancher Verbesserungen fähig sei, die gewiß nicht ausbleiben werden.

[1] Ihre Namen, darunter Gavantus und Lucas Wadding, s. bei *H. Lämmer*, De martyrologio, 87. [2] Vgl. darüber des nähern *Roskovany* l. c. V, 532 sqq.

[3] Durch die Verordnung Leos XIII. (28. Juli 1882), gemäß welcher behinderte festa duplicia minora (mit Ausnahme der Kirchenlehrer) und semiduplicia nicht mehr transferirt, sondern am betreffenden Tage simplificirt werden, ist nicht nur für die Einführung neuer Feste Platz geschaffen, sondern zunächst auch erzielt worden, daß wieder etwas öfter das Officium feriale trifft, was übrigens im Vergleich mit dem Pianischen Brevier doch nur sehr selten der Fall ist.

[4] Ueber den Begriff editio typica cf. Ephemeris liturgica 1887, p. 516 sqq.

[5] *Schober*, Explanatio breviarii rom. (Ratisb. 1891).

§ 8.

Notizen über das Stundengebet bei den Griechen und Protestanten.

1. Bei den Griechen trat infolge des Schismas auf liturgischem Gebiet Erstarrung ein. Bei den unirten und den schismatischen Griechen ist (vom Mangel einer innern Entwicklung ganz abgesehen) die Form des Stundengebets noch immer die weitläufige der frühern Jahrhunderte, so daß die Persolvirung des Tagesofficiums oft drei- bis viermal so viel Zeit in Anspruch nimmt als bei uns[1], wozu auch in etwa beiträgt, daß die äußerst zahlreichen Bestandtheile desselben nicht alle in einem Buch (Breviarium) beisammenstehen, sondern vom Beter aus sechs bis sieben verschiedenen Büchern zu entnehmen sind (I, 56). Die Zahl der Gebetsstunden ist bei Griechen und Armeniern die gleiche wie bei uns: Nachtofficium (μεσονύκτιον), Morgenofficium (ὄρθρον; Matutin), im Anschluß an dasselbe die Prim (ὥρα πρώτη), Terz (ὥρα τρίτη), Sext (ὥρα ἕκτη), Non (ὥρα ἐνάτη), Vesper (ἑσπερινόν) und Complet (ἀπόδειπνον), welche in eine kleinere (für die gewöhnlichen Tage) und in eine größere (für Weihnachten, Epiphanie und die Quadragesima) unterschieden wird; zwischen Prim, Terz, Sext und Non ist je eine Mittelgebetsstunde (μεσόωρον) eingeschaltet[2]. Wo Chorgebet besteht, persolviren auch die schismatischen Griechen täglich das ganze Officium; bezüglich der privaten Recitation seitens der Verpflichteten ist die Praxis derselben verschieden und vertheilen manche das eine Tagesofficium auf mehrere Tage (vgl. Innsbrucker Zeitschr. VII, 189). Da bei den Griechen und Orientalen der Subdiakonat als ordo minor gilt, so beginnt titulo ordinis die Verpflichtung zum Stundengebet erst mit dem Diakonat, wie noch die Synode der unirten Maroniten vom Jahre 1736 ausdrücklich erklärt hat (Coll. Lac. II, 270; cfr. 514), mit dem Bemerken, daß der titulus ordinationis verpflichte: ad horas canonicas sive in choro *sive privatim* recitandas, und dem Beifügen: horae matutinae, vespertinae et nocturnae sollten, weil zu diesen Gebetsstunden auch das Volk sich einfinde, in der Kirche persolvirt werden, während Terz (Prim haben die Maroniten nicht), Sext, Non und Completorium an beliebigem Orte gebetet werden können.

2. Luther verwarf Opfer und mittlerisches Priesterthum, darum konnte er auch das Stundengebet nicht als Opfergebet mit mittlerischem Charakter, sondern ausschließlich als Gemeindegottesdienst betrachten, welchen der Pastor (Prediger) nur als Delegirter der Gemeinde um der bessern Ordnung willen leitet (I, 270 ff.). Um mit der altchristlichen Praxis, auf die Luther so gern sich berief, in Beziehung auf das Stundengebet nicht ganz zu brechen,

---

[1] Unter Benedikt XIV. erbat und erhielt eine Congregation von Basilianermönchen eine Abkürzung ihres Officiums, weil es so lang sei, daß man es kaum sine taedio persolviren und für Studium fast keine Zeit mehr gewinnen könne (Coll. Lacens. II, 538).

[2] Ueber den Gebetsgottesdienst der Griechen vgl. Rajewsky, Euchologium (1861) 2. Abth., 1—305; aus früherer Zeit *Bona,* De divina psalmodia cap. 16 § 13; speciell über das Brevier der Griechen, Armenier, Maroniten und Kopten Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.) II, 1276 ff.

wollte er für jeden Tag wenigstens ein öffentliches Früh- (Laudes) und Abend- (Vesper) Gebet beibehalten wissen, das er aber nach seiner Idee umgestaltete, und in welchem er besonderes Gewicht auf die Schriftlesung legte, zu welcher ein paarmal in der Woche auch noch Auslegung oder Predigt hinzukommen sollte. In dem Frühgottesdienste, wie ihn Luther gestaltete, waren eigentlich Matutin und Laudes combinirt, weshalb ihn denn auch Luther und die Protestanten als Metten bezeichneten; im Abendgottesdienste waren Vesper und Completorium zusammengezogen; Prim, Terz, Sext und Non ließ er ganz fallen, sah es aber nicht ungern, wenn an Sonn- und Festtagen auch ein Mittagsgottesdienst (Sext) gehalten wurde. Wie die protestantischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts ersehen lassen, bestanden tägliche Früh- und Abendgottesdienste wenigstens in Städten, wo man Schüler resp. Studenten hatte, ziemlich regelmäßig, kamen aber im 18. Jahrhundert mehr und mehr außer Gebrauch, und trotz der Bemühungen einsichtiger, eifriger protestantischer Theologen der Neuzeit ist es nicht gelungen, sie wiederherzustellen, und es wird auch nicht gelingen, solange man bis ins Uebermaß das didaktische (Lesung, Predigt) Moment und allzuwenig das latreutische betont. Viel enger als in Deutschland schlossen sich die Protestanten in England an das römische Stundengebet an, wie noch jetzt das Common prayer book, das übrigens auch seine Wandlungen durchgemacht hat, ersehen läßt.

In seiner Schrift für die Visitatoren sagt Luther: „Erstlich mag man alle Tag frühe in der Kirche drei Psalmen singen, lateinisch oder deutsch, und die Tage, so man (bei diesem Frühgottesdienst) nicht predigt (Mittwoch und Freitag), mag durch einen Prediger eine Lection gelesen werden, als nämlich Matthäus, Lucas, die erste Epistel Johannis, beide Petri, St. Jakobs, etliche St. Paulus' Episteln, als beide an Timotheum, an Titum, an die Epheser, Kolosser, und wenn diese aus sind, soll man's wieder von vorn anfangen. Und der die Lection liest, soll dann die Leute vermahnen, zu beten ein Vaterunser für die gemeine Noth, sonderlich was zu der Zeit vorfällt, als um Friede, Nahrung und besonders um Gottes Gnade, daß er uns behüte und regiere. Danach mag die ganze Kirche ein deutsch Gesang singen und darauf der Prediger eine Collecte (Schlußoration) lesen. Abends wäre es fein, daß man drei Vesperpsalmen sänge, lateinisch und nicht deutsch, um der Schüler (Studenten in den Städten) willen, daß sie das Lateinisch gewöhnten; danach die Antiphon, Hymnos und Responsa (Responsorium). Danach möchte eine Lection zu deutsch gehalten werden aus dem ersten Buch Mose, aus dem Buch der Richter, aus dem Buch der Könige. Nach der Lection soll man heißen ein Vaterunser beten; danach möcht man singen das Magnificat, oder Te Deum laudamus, oder Quicunque vult salvus esse, oder reine Preces, damit die Jugend auch bei der Schrift bleibe. Danach möcht die ganze Kirch ein Gesang singen und der Priester endlich die Collecte lesen. In kleinen Flecken, da nicht Schüler (Studenten) sind, ist nicht von nöthen, daß man täglich singe, es wäre aber gut, daß sie (die Gläubigen) etwas sängen, wenn man predigen will; in der Wochen soll man aber predigen am Mittwoch und Freitag" (cf. *Daniel*, Codex liturg. I, 76). Diese Früh- und Abendgottesdienste wurden von den Protestanten gewöhnlich als Nebengottesdienste bezeichnet; es findet sich Näheres über dieselben (ihre ursprüngliche Einrichtung und ihren Verfall) bei Kliefoth in den Liturgischen Abhandlungen (VII, 397 ff. 470 ff.; VIII, 261 ff.). Bähr beklagt in seiner Schrift „Begründung einer Gottesdienstordnung in der evangelischen Kirche" (S. 268) nicht bloß den Wegfall der „täglichen Morgen- und Abendgottesdienste", sondern noch mehr die Entartung der wöchent-

lichen Betstunde zu einer Predigtstunde und wünscht, daß wieder mehrmals in der Woche, theils früh morgens, theils am Abend, eigentliche Gebetsgottesdienste gehalten werden, für deren Gestaltung er (S. 269) eingehende Vorschläge macht; die neue Agenda für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern enthält (S. 89 ff.) ein litaneiartiges Formular für solche Gebetsgottesdienste. — Ueber *Common prayer book* und die Gestalt der Morgen- und Abendgottesdienste desselben vgl. Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie, Artikel „Anglikanische Kirche“; dazu Bellesheim im „Katholik“ I (1891), 1 ff.

§ 9.

Von der Verpflichtung zum liturgischen Stundengebet.

1. Aus unserem gedrängten Ueberblick über die Geschichte des liturgischen Stundengebets (vgl. § 4, S. 363 ff.) wird noch erinnerlich sein, daß in altchristlicher Zeit überall wenigstens das Früh- und Abendofficium (Laudes und Vesper) und vielfach auch das Nachtofficium (Vigilie) öffentlich gehalten wurde, und daß nicht bloß die Cleriker — mit dem segenspendenden Bischof an der Spitze —, sondern auch die Laien verpflichtet waren, an diesen Gebetsofficien thunlichst theilzunehmen. Auch nachdem infolge geänderter Verhältnisse die Verpflichtung der Laien, dem öffentlichen Stundengebete beizuwohnen, aufgehört hatte, nahmen doch noch viele derselben — hierin namentlich den Mahnungen der kirchlichen Synoden folgend — aus freien Stücken, zumal an Sonn- und Festtagen, am öffentlichen Stundengebete theil [1]. Jederzeit aber mußten die Cleriker, welche

---

[1] Noch im spätern Mittelalter begegnen wir der Vorschrift, daß jeder Pfarrer die sämtlichen Horen in seiner Pfarrkirche, der Kaplan in seiner Capella auf ein gegebenes Glockenzeichen verrichte (*Roskovany* V, 62; cf. Synod. Brixin. ed. *Bickell*, 43). Ein Concil von Würzburg verordnete im Jahre 1313: Curatis ac sacerdotibus ad decorem domus Dei et ut christifideles ad divinorum officiorum frequentiam ac etiam devotionem salubrius invitentur, in virtute obedientiae iniungimus, quod ipsi *in ecclesiis suis* debitis horis *quotidie* pulsato campanae ad hoc signo, non in cameris, stubis seu aliis in locis saltem matutinum et vespertinum officium dicant, nisi eos quandoque inevitabilis necessitas seu impedimentum legitimum retrahat seu excuset (*Hartzheim*, Conc. IV, 247; cf. V, 337). Eine Ermländer Synode vom Jahre 1610 bezeichnet 14 einzelne Feste, an welchen wenigstens in größern Kirchen die Matutin feierlich gesungen werden soll. Den Landpfarrern befiehlt sie unter Strafandrohung, daß sie im Sommer frühmorgens um Gebetläuten, im Winter sub aurora in die Kirche gehen ad officia nocturna et diurna recitanda, um so ein gutes Beispiel zu geben und das Volk zu veranlassen, daß es sich auch in der Kirche einfinde. Selbst bei den Protestanten wurden damals noch ziemlich regelmäßig die morgendlichen und abendlichen Gebetsgottesdienste gehalten. Katholischerseits haben Synoden des 17. Jahrhunderts wenigstens noch vorgeschrieben (*Hartzheim* IX, 621. 878), daß in allen Pfarrkirchen an den Vorabenden der Sonn- und Festtage und an diesen Tagen selber die Vesper in der Kirche gehalten werde. Dermalen wird an den Vorabenden auch auf dem Lande zwar noch vielfach „Vesper geläutet“, aber keine Vesper gehalten; auch an den Sonn- und den Festtagen selber ist statt der Vesper häufig eine „Nachmittagsandacht“ (Rosenkranz, Segensandacht, deutsche Vesper u. dgl.) gebräuchlich, was wir nicht als unzulässig erklären, aber auch — wenigstens zur Neueinführung — nicht befürworten möchten, weil sonst die Theilnahme des Volkes am liturgischen Stundengebete fast ganz verschwindet und sich auf den etwaigen Besuch der Metten in der Christnacht und an den letzten drei Tagen der Karwoche beschränken würde, was im Rückblick auf den altchristlichen Usus doch wohl zu beklagen wäre. Es sollte wenigstens das Bewußtsein im Volke erhalten bleiben,

an einer betreffenden Kirche angestellt (förmlich bepfründet oder doch materiell versorgt) waren, am öffentlichen Stundengebete sich betheiligen (vgl. § 5, Nr. 1, S. 369 die Verordnung Kaiser Justinians I.), und mußten sie jene Horen, die nicht öffentlich und gemeinsam gehalten wurden, selbst auf Reisen u. dgl. privatim beten (Statut. Trevir. 1227, c. 9). Nachweislich seit dem 13. Jahrhundert sind alle jene Cleriker, welche bereits die Subdiakonatsweihe erhalten haben, wenigstens zur privaten Verrichtung des ganzen Stundengebets auch dann verpflichtet, wenn sie an keiner Kirche angestellt sind; diese ihre Verpflichtung inhärirt eben dem ordo maior, als welcher der Subdiakonat seit dem 13. Jahrhundert in der römischen Kirche allgemein gilt[1], und wird als Verpflichtung *titulo ordinis* bezeichnet; sie beginnt mit der Stunde des Empfanges der Subdiakonatsweihe und bleibt auch den Excommunicati et suspensi (I, 261). Warum die Verpflichtung titulo ordinis nach kirchlichem Recht gerade mit dem Subdiakonat beginne, haben wir bereits in § 1, Nr. 2, S. 346 angedeutet. In früherer Zeit kam es nicht selten vor, daß Cleriker, die noch in den niedern Weihen standen, gleichwohl schon kirchliche Beneficien oder Präbenden innehatten, welchen die Verpflichtung zum (öffentlichen oder privaten) Stundengebet inhärent war; es ist das die Verpflichtung *titulo beneficii*, welche dermalen für sich allein wohl nicht mehr vorkommt, weil die Inhaber von Beneficien in der Regel in einem höhern Ordo stehen müssen und darum sowohl titulo ordinis als titulo beneficii zum Stundengebet verpflichtet sind. Jede dieser Verpflichtungen ist eine solche sub gravi, und die Nichterfüllung derselben von seiten eines (Curat- oder einfachen) Beneficiaten, Präbendars (nicht auch eines Kaplans, Provisors u. dgl.) oder eines Canonicus ist nicht bloß eine doppelt schwere Sünde, sondern macht nach Umfluß von sechs Monaten seit der Besitzergreifung vom Beneficium auch noch pro rata omissionis officii restitutionspflichtig in beneficii fabricas vel in pauperum usus[2].

2. Seit dem achten Jahrhundert wurde vielfach der Clerus an Kathedralen und andern größern Kirchen zur vita communis nach einer feststehenden Regel (= canon, daher canonici und vita canonica) verpflichtet, und es entstanden so die Kathedral- und Collegiatstifte, deren Mitglieder, auch wenn sie nicht in höhern Weihen standen, allererst und allermeist zum gemeinsamen, öffentlichen Stundengebet verpflichtet waren. Seit dem zwölften Jahrhundert sodann entstanden Canonicatstifte, deren Mitglieder sich nicht bloß zur vita communis, sondern auch zur Haltung der drei Ordensgelübde und um so mehr auch zum gemeinsamen Stundengebet verpflichteten; weil nach einer

---

daß es sich auch seinerseits an das Stundengebet anschließen solle, da es ja mittlerisches Gebet ist (vgl. oben § 1, Nr. 4, S. 348).

[1] Vgl. hierüber Reuter, Das Subdiakonat (Augsburg 1890), 235; ebendaselbst S. 122 sind auch mehrere Belege dafür angeführt, daß die Subdiakonen seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts durch das ganze Abendland hin titulo ordinis zum Breviergebet verpflichtet wurden, und daß in manchen Pontificalien des spätern Mittelalters im Formular für die Weihe der Subdiakonen aufs bestimmteste diese Verpflichtung ausgesprochen war.

[2] Vgl. hierüber des nähern die Constitution Consuetudinem Bonifaz' VIII. vom Jahre 1297; dann die Constitution Ex proximo Lateranensi concilio von Pius V. vom Jahre 1571; ferner Probst, Brevier und Breviergebet, § 24.

eigentlichen Ordensregel lebend, hießen sie *canonici regulares*, im Unterschiede von den canonici saeculares.

Daß beim feierlichen (öffentlichen) Stundengebet seit ältester Zeit die Psalmen und andere Bestandtheile des Officiums gesungen wurden, und daß an diesem Gesang, namentlich am Psalmengesang, auch das Volk sich betheiligte, ergibt sich aus mehreren Bibelstellen; in welcher Weise dies geschah, wurde I, 539 ff. gezeigt. Nachmals fiel das Singen resp. das Recitiren des Stundengebets ganz dem Clerus zu, der hierbei im Presbyterium der Kirche seinen Platz hatte, das auch den Namen Chor führt (I, 543); als im Chor der Kirche von einer größern Anzahl Cleriker (χορός) gesungen oder recitirt, erhielt das öffentliche Stundengebet den Namen Chorgebet[1]; es ist dasselbe nicht bloß feierlicher und für die Beter selber erhebender, sondern sicherlich auch vor Gott noch wohlgefälliger und wirksamer (Matth. 18, 19—20) als das private Stundengebet der Einzelnen; auch tritt, wenn mehrere gemeinsam in der Kirche und zudem in liturgischem Gewande (Chorrock, I, 869; Chorkleid, I, 890) das Stundengebet verrichten, dessen mittlerischer Charakter besonders deutlich zu Tage, weshalb es höchst angemessen ist, daß wenigstens noch an den Kathedralkirchen, in welchen die Kathedra und der Opferaltar des Hohenpriesters, des obersten Mittlers der Diöcese, steht, vorschriftsgemäß Chorgebet stattfindet, und zwar seitens derer, welche das engere Presbyterium (Domkapitel) des Bischofes bilden, welchem das Recht zusteht, bezüglich der Art und Weise des Chorgebets an seiner Kathedrale nähere Bestimmungen zu treffen (Trident. XXIV. de reform. sess. c. 12. *Mühlbauer*, Thesaur. decret. congreg. concil. III, 1133 sqq.). Der Bischof selber ist nach vielen Theologen (cfr. *Bonart.* l. c. lib. 2. c. 1. n. 10—11) im allgemeinen auch zum Chorgebet an seiner Kathedrale verpflichtet, aber wegen der vielen Berufsarbeiten ex leviori causa davon entschuldigt; daß er aber wenigstens an hohen Festtagen entweder selbst Vesper, Matutin und Laudes halte oder ihnen doch anwohne, setzt das Caeremoniale episcoporum (lib. II, c. 1 sqq.) voraus. Die Canoniker der Kathedral- und Collegiatstifte genügen sine legitima causa durch private Recitation ihrer Pflicht nicht, selbst dann nicht, wenn sie zwar in den Chor gehen, aber sich daselbst am lauten Chorgebet nicht betheiligen, sondern nur still recitiren[2]. Nichterfüllung der Verpflichtung zum Chorgebet ist, auch wenn man das Brevier privatim betet, sündhaft und zieht als Strafe den Verlust der betreffenden Distribution nach sich (Trid.

---

[1] Nach strengem Recht und Herkommen sollte das ganze Tagesofficium im Chor gesungen resp. recitirt werden; daß und warum dies an unsern neu errichteten Domkapiteln in Bayern, ja in ganz Deutschland nicht geschieht, wurde schon oben (S. 30) angedeutet. Für die Kathedralen der amerikanischen Kirchenprovinz Quito hat das dortige Provincialconcil (1863) die Abhaltung des Chores und der Conventmessen ganz dem kirchlichen Herkommen gemäß des einzelnen geordnet (Coll. Lacens. VI, 379 sq.).

[2] Wer zur Begleitung der Psalmen oder Cantiken die Orgel spielt, beim Magnificat oder Benedictus den Altar incensirt oder während des öffentlichen Stundengebets ex officio mit Herrichtung des Lesepultes u. dgl. beschäftigt ist, braucht, auch wenn er titulo ordinis zum Brevier verpflichtet ist, das Betreffende nicht etwa privatim nachzuholen, sondern hier gilt: supplet chorus; ebenso ist es nicht Pflicht, das, was der andere Chor laut betet oder singt, im stillen mitzubeten. Vgl. hierüber „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" 1882, S. 392 ff.

sess. XXIV. de reform. c. 12); würde ein Canoniker das Stundengebet auch nicht extra chorum, also gar nicht verrichten, so wäre er selbstverständlich gleich den Beneficiaten restitutionspflichtig. Eingehender von der Verpflichtung zum Stundengebet, von deren Schwere, von den causae excusantes und von der mehrerwähnten Restitutionspflicht des nähern zu handeln, ist nicht Aufgabe der Liturgik, sondern der Moraltheologie bezw. des canonischen Rechts.

In aller Kürze sei nur noch folgendes hierzu bemerkt: Nach der sententia communis der Theologen ist schon das völlig schuldbare Auslassen einer einzelnen ganzen Hore (exceptis Vesperis sabbati sancti), ja schon eines beträchtlichen Theiles einer umfänglichern Hore (z. B. das Auslassen einer Nocturn) schwer sündhaft und begründet bei einem Bepfründeten die Pflicht, pro rata omissionis zu restituiren; eine läßlich sündhafte Auslassung macht nicht restitutionspflichtig. Von der Verpflichtung zur Verrichtung des Stundengebets entschuldigen: physische Unmöglichkeit, also der entschuldbare Mangel eines Breviers (wenigstens muß man das, was man auswendig weiß, recitiren), schwere Krankheit resp. Reconvalescenz von einer solchen (im Zweifel entscheidet der Arzt, der Beichtvater oder der Bischof); ferner moralische Unmöglichkeit (periculum vitae vel aliud gravissimum damnum) und gravis occupatio ex officio vel ex charitate, sohin Berufsarbeiten, welche die Verrichtung des Stundengebets unmöglich oder doch außerordentlich schwer machen; endlich erlangte Dispens von seiten des Papstes; der Bischof kann in casu dubii de obligatione maßgebend interpretiren resp. entscheiden, und vi Quinquennalium kann er, sofern ein hinreichender Grund vorhanden ist, die Verpflichtung zum Stundengebet in eine solche zur Abbetung eines Rosarium umwandeln.

3. Der dritte Titel für die Verpflichtung zum liturgischen Stundengebet ist die *professio religiosa*, Gelübdeablegung in einem durch seine Statuten resp. durch die Kirche oder auch nur durch uralte Gewohnheit zum Stundengebet verpflichteten religiösen Orden. Im Orient und Occident galt von jeher als eine Hauptaufgabe der Mönche (und Nonnen) das Gebet, welches sie nicht etwa bloß privatim, sondern im Anschluß an die altherkömmlichen liturgischen Gebetsstunden zu bestimmten Zeiten des Tages und der Nacht gemeinsam (im Chor)[1] verrichteten, wie aus Cassian, aus den Ordensregeln des hl. Basilius und des hl. Benedikt zu ersehen ist. Ist es ja Aufgabe der religiösen Orden, daß ihre Angehörigen sich in ganz besonderer Weise dem Dienste Gottes widmen, den sie in erster Reihe durch eifriges Gebet im engsten Anschluß an die officielle Gebetsweise der Kirche bethätigen, ferner daß sie nach höherer Vollkommenheit streben, worin sie ganz besonders durch das im Geist des Kirchenjahres verrichtete tägliche und nächtliche Gebet gefördert werden. Das gemeinsame Chorgebet trägt auch wesentlich dazu bei, daß die Angehörigen einer religiösen Familie stets in Eintracht und übernatürlicher Liebe unter sich verbunden bleiben, denn das Chorgebet ist nicht bloß symbolum, sondern auch

[1] Einzelne Theologen hielten das gemeinsame Stundengebet in den religiösen Orden für so wesentlich, daß sie behaupteten: Si religio sine obligatione ad *chorum* instituatur, certe vix nomen religionis merebitur, *cum maximo religionis splendore careat;* allein diese Ansicht ist schon dadurch limitirt worden, daß Gregor XIII. erklärte, die Angehörigen des Jesuitenordens sollten nicht zum Chorgebet verpflichtet sein, „quo acrius studiis, lectionibus ac praedicationibus intendere possint“ (*Bonart.* l. c. 72), und weiter erklärte, sie seien, obschon sie auch keine vota solemnia haben, doch vere religiosi.

vinculum caritatis. Daß und inwiefern das Stundengebet der Ordensleute auch mittlerische Natur und Kraft habe, wurde schon § 1, Nr. 2, S. 346 erörtert. Professen, die am Chor nicht theilnehmen können, müssen ihr Stundengebet[1] privatim verrichten.

Die Verpflichtung der Mönche und Nonnen (Chorfrauen) zum Stundengebet beginnt mit der Profeßablegung, und nach der sententia communis ist der professus und die professa sub gravi wenigstens zur privaten Verrichtung verpflichtet; das Stundengebet ohne hinreichenden Grund extra chorum zu verrichten, ist nicht schwer sündhaft, vorausgesetzt, daß durch solches Wegbleiben das Chorgebet (für welches wenigstens vier Mönche oder Nonnen erforderlich sind) nicht überhaupt unmöglich wird. Ordensleute, die nicht zugleich titulo ordinis sacri zum Stundengebet verpflichtet sind, kann der Ordensobere (auch der locale) nicht bloß vom Besuch des Chors, sondern vom Stundengebet überhaupt dispensiren; werden solche aus dem Orden ausgestoßen, so hört für sie die Verpflichtung zum Stundengebet auf, während die in höherem Ordo stehenden Welt- und Ordenscleriker selbst im Fall ihrer Excommunication verpflichtet bleiben. Die Laienbrüder und Laienschwestern sind gewöhnlich nur zu einer bestimmten Anzahl von Gebeten (Vaterunser) in der Volkssprache verpflichtet; in den neuern religiösen Frauengenossenschaften, die nur einfache Gelübde haben, wird meistens nur das Marianische Officium gebetet, auf dessen Persolvirung (aber in lingua latina; 13. Sept. 1888) Papst Leo XIII. aus Anlaß seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums mehrere Ablässe (jedesmal sieben Jahre und sieben Quadragenen, monatlich einen vollkommenen) verliehen hat (17. November 1887).

§ 10.

Art und Weise der pflichtmäßigen Verrichtung des liturgischen Stundengebets.

1. Um der Verpflichtung zum Stundengebete zu genügen, müssen Regularen ihr Ordensbrevier, Weltcleriker, deren Diöcese nicht etwa ein eigenes Brevier hat, das römische Brevier beten, und zwar nach Maßgabe des Directoriums ihrer Diöcese resp. der Kirche, an welcher sie bepfründet oder auch nur als Cooperatoren, Coadjutoren u. dgl. angestellt sind, oder zu der sie z. B. als Seminarprofessoren gehören. Wer aus Versehen nicht das treffende, sondern ein anderes Officium gebetet hat, genügte dadurch gleichwohl seiner Pflicht; doch ist es räthlich, das, was dem Tagesofficium eigenthümlich ist, z. B. die Lectionen der zweiten Nocturn, nachträglich noch zu lesen; bemerkt man schon während des Betens den Irrthum, so gilt: error corrigitur, *ubi* deprehenditur. Hat ein Geistlicher excurrendo eine zweite Pfarrei zu versehen, so wird er sich regelmäßig an das Directorium der Pfarrkirche halten, bei welcher er residirt, am Patrocinium und am Kirchweihfest der andern Pfarrkirche aber deren Officium (als dupl. I. cl. cum octava) und Messe feiern; Kirchweihe und Patrocinium der Filialkirchen feiert der Pfarrer nicht cum officio, wohl aber der Localgeistliche, der etwa an denselben angestellt ist. Wenn Cleriker sich längere Zeit, z. B. Studien halber, in einer fremden Diöcese aufhalten, so steht es ihnen frei, das Officium dieser Diöcese oder das der eigenen zu beten.

---

[1] Nicht aber auch das, was nur für den Chor vorgeschrieben ist, nämlich Buß- und Gradualpsalmen, Offic. parvum B. M. V., Offic. defunctorum (C. R. 12. Sept. 1741).

2. Das Breviergebet ist oratio *vocalis*, und genügt man daher nicht durch ein betrachtendes Ueberschauen seines Textes, sondern müssen auch beim privaten Beten die Sprachwerkzeuge (vollständig) in Bewegung gesetzt und alle einzelnen Worte distincte ausgesprochen werden, jedoch nicht so laut, daß die nächste Umgebung (was oft recht störend ist), auch nicht einmal nothwendig so laut, daß der Beter selbst es hört. Bezüglich des gemeinsamen Stundengebets hat das Concil von Basel (1435) verordnet: Laudes divinae per singulas horas non cursim ac festinanter, sed sedatim, tractim et *cum decenti pausa, praesertim in medio cuiuslibet versiculi psalmorum* . . . reverenter ab omnibus persolvantur, und noch in neuester Zeit hat die Ritus-congregation (9. Juli 1864) erklärt: *Ad asteriscum* in recitatione horarum canonicarum *pausam omnino esse servandam,* non obstante quacunque in contrarium consuetudine.

3. Das Stundengebet ist *tempestive,* d. i. rechtzeitig, zu verrichten. Die Matutin sollte eigentlich um Mitternacht, die Laudes zur Zeit der Morgen-dämmerung, die Prim um 6 Uhr, die Terz um 9 Uhr, die Sext um 12 Uhr, die Non um 3 Uhr, die Vesper abends, das Completorium bei einbrechender Nacht gebetet werden. Allein in solcher Vertheilung werden die canonischen Tagzeiten wohl jetzt nirgends mehr gebetet. Wo Chorgebet besteht, werden Matutin nebst Laudes entweder um Mitternacht oder in der Frühe (4 Uhr), Prim und Terz unmittelbar vor, Sext und Non unmittelbar nach der Convent-messe, die Vesper nachmittags und das Completorium abends persolvirt. An Ferien und festis simplicibus hat die Conventmesse ihren vorschriftsmäßigen Platz nach der Sext, an Fasttagen nach der Non, die Vesper an den Wochen-tagen der Quadragesima (von Samstag vor dem ersten Fastensonntag an) vor dem Mittagessen (vgl. oben S. 342 f.). Matutin und Laudes dürfen im Chor nur mit specieller Erlaubniß des Apostolischen Stuhles und triduo mortis Christi auf Grund bestehender Gewohnheit anticipirt werden. — Bei der privaten Verrichtung des Breviergebets genügt man der stricten Pflicht, wenn nur alle einzelnen Tagzeiten intra diem, d. i. von Mitternacht bis Mitternacht, gebetet werden. Daß und warum nach den Generalrubriken (XV, 1; cfr. De defect. X, 1) jeder Priester in der Regel Matutin und Laudes vor der heiligen Messe persolvirt haben soll, wurde schon S. 33 gesagt. Die beiden genannten Horen dürfen im privaten Breviergebet anticipirt werden [1], eine Vergünstigung, von welcher namentlich die Seelsorger fleißig Gebrauch machen sollten, denen für den nächsten Morgen viel Arbeit in Aussicht steht, oder die sehr früh celebriren müssen und doch zuvor noch eine kurze Betrachtung halten und den accessus Missae sollten beten können.

4. Jede Hore ist für sich ein Ganzes und soll daher ohne Unterbrechung gebetet werden; eine solche ist jedoch beim privaten Breviergebet aus vernünftigem Grund, z. B. aus Höflichkeit, aus Nächstenliebe, im Interesse

[1] Erst von der Stunde an, wo die Sonne die Mitte zwischen ihrem Untergang und dem Mittag erreicht hat, darf anticipirt werden; das Diöcesandirectorium enthält in der Regel eine *tabella horaria anticipandi* für das ganze Kirchenjahr. Kraft besonderer Vollmacht vom Heiligen Stuhl können dermalen die Bischöfe jenen Priestern, welche darum nachsuchen, ohne alle Restriction erlauben, daß sie jahraus jahrein schon von 2 Uhr nachmittags an anticipiren.

der Seelsorge u. s. w., erlaubt, und braucht man, wenn man das unterbrochene Gebet wieder aufnimmt, nicht etwa von vorne zu beginnen, sondern nur weiterzufahren, wo man aufgehört hat. Die Laudes von der Matutin zu trennen, ist man kraft der Geschichte und des Herkommens berechtigt, nur muß man dann die Matutin mit Dominus vobiscum und der Collecte schließen und vor Beginn der Laudes Pater und Ave beten; auch die einzelnen Nocturnen dürfen unbedenklich getrennt voneinander gebetet werden. — Sodann sind die Horen regelmäßig in ihrer Reihenfolge zu beten, also z. B. die Laudes nicht vor der Matutin, die dritte Nocturn nicht vor der ersten, Matutin und Laudes des kommenden Tages nicht vor der Vesper und dem Completorium des laufenden; übrigens sind derlei Inversionen ex iusta vel rationabili causa beim privaten Breviergebet erlaubt.

5. Um der Verpflichtung zu genügen, muß man die Intention haben, das Officium zu beten, nicht etwa es zum Zweck des Studiums zu lesen, ferner die Intention, durch solches Beten der obliegenden Verpflichtung zum Stundengebet zu genügen. Reicht auch die virtuelle Intention aus, so ist es doch höchst wünschenswerth, daß man sie actuell erweckt, am besten dadurch, daß man jedesmal, wenn man sich aufs neue zum Brevierbeten anschickt, sich lebhaft in Gottes Gegenwart versetzt und das schöne Gebet *Aperi Domine etc.* spricht, welches im Brevier vor dem Psalterium sich findet.

Das Stundengebet ist in seinen Hauptbestandtheilen (Psalmen, Hymnen u. s. w.) Lobpreis des göttlichen Namens; daher fleht der Brevierbeter in obigem Gebete durch den Mittler Jesus Christus (Per Christum Dominum nostrum) zu Gott dem Vater, er möge ihn innerlich zum Lobpreis seines heiligen Namens (ad benedicendum nomen sanctum) anregen (1 Kor. 12, 3) und ihm so den Mund öffnen; er möge zum Behuf gesammelten, andächtigen Betens aus seinem Herzen gnadenvoll alle eiteln, verkehrten, fremdartigen Gedanken entfernen, er möge seinen Geist (intellectum) übernatürlich erleuchten, damit er die Gebetsformularien recht zu verstehen und betend Gott zu schauen vermöge; er möge endlich sein Herz mit heiliger Liebe entflammen, damit ihm das Gebet auch genußreich, ein süßes Ruhen in Gott werde; durch Erhörung dieser Bitte wird dann der Beter in den Stand gesetzt, sein Gebetsofficium gotteswürdig (digne), in Sammlung (attente) und herzlicher Andacht (devote) zu verrichten und infolge dessen am Throne der göttlichen Majestät auch Erhörung zu finden. Durchdrungen von dem Bewußtsein, daß er sein Officium nicht als Privatperson, sondern namens Christi bete, wendet sich der Beter sofort im *Domine, in unione etc.* noch ausdrücklich und speciell an Christus und erklärt, er wolle sich bei seinem Beten aufs innigste mit ihm vereinigen, wolle seine Gebetsintention mit derjenigen zusammenschließen (in unione illius intentionis), in welcher er selber einstens hienieden als Mittler gebetet und Gott verherrlicht habe; es ist dies dieselbe Gebetsintention, in welcher der verklärte Hohepriester auch jetzt noch im Himmel fort und fort mittlerisch betet (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25). „Der Priester ist beim Brevierbeten ein alter ego von Jesus Christus und leiht ihm gewissermaßen Stimme und Zunge, da eigentlich Christus der Beter der Kirche ist.“ „Alle Ehrenbezeigungen, Lobpreisungen, Bitten und Danksagungen, welche der Erlöser seinem Vater während seines irdischen Lebens erstattet hat und im Himmel ihm erstattet, reproducirt und wiederholt der Priester durch die Kraft des Heiligen Geistes (Röm. 8, 26), dessen Organ er wird, in einem von der Kirche autorisirten und von Gott großentheils inspirirten Lobgebete (Brevier). Soll diese Function gut erfüllt werden, so erfordert sie offenbar zwischen dem Gottmenschen und seinem Minister die innigste Vereinigung,

oder besser die Identität des Geistes, der Gedanken, der Neigungen, so daß ein solcher ähnlich wie der Apostel sagen kann: Ich bete, in Wirklichkeit aber bin nicht ich es, sondern Jesus Christus, der in mir betet; es ist sein Geist, seine Macht, seine Gnade, welche den ganzen Werth und das ganze Verdienst meines Gebets ausmacht" (Katholik [1888] I, 520 f.).

An das eben erklärte Gebet ist im Brevier noch ein anderes angereiht, zu dessen Verrichtung man gleichfalls nicht verpflichtet ist, das man aber um so mehr nicht bloß am Schluß des ganzen Tagesofficiums, sondern so oft man nach Beendigung einer Hore den Chor verläßt resp. zu einer andern Beschäftigung übergeht, beten sollte, als Leo X. an dessen Verrichtung eine Art von Ablaß („indulgentiam defectuum et culparum in officio persolvendo ex humana fragilitate contractarum") geknüpft hat; es ist das Gebet *Sacrosanctae etc.*, welches den hl. Bonaventura zum Verfasser haben soll. Hier fleht der Beter im Bewußtsein, daß er im vorausgegangenen Gebetsofficium den dreieinigen Gott, die heiligste Menschheit des Gekreuzigten, die glorreiche Gottesmutter und die Gesamtheit der Heiligen[1] nicht würdig und darum auch nicht wirksam genug verherrlicht habe, in Demuth (flexis genibus), es möge denselben von der gesamten Creatur immer und allzeit Verherrlichung zu theil und so das Mangelhafte an seinem Gebete ergänzt, ihm selber aber und allen, als deren Repräsentant er gebetet hat, Sündennachlaß als Frucht des Gebets geschenkt werden. In dem Verherrlichungsrufe Beata viscera Mariae virginis wendet sich der Beter schließlich noch speciell an die Gottesmutter als vas insigne devotionis, in der Absicht, um das verrichtete Gebetsofficium ihr, die unsere Mittlerin ist, in die Hände zu legen, auf daß sie es Gott darbiete. Das folgende Pater und Ave erscheinen als erneute Zusammenfassung aller vorausgegangenen Gebete.

6. Das Stundengebet ist religiöser Dienst vor dem majestätischen Gott und muß daher mit Aufmerksamkeit (attentio) auf Gott resp. auf den ihm zu leistenden Dienst vollzogen werden. Diese Aufmerksamkeit muß allererst eine *attentio externa* sein, die während des Stundengebets jede äußere Thätigkeit ausschließt, welche das Andenken an Gott und das Aufmerken auf den Gottesdienst, den man eben verrichtet, an sich[2] (nicht etwa bloß in individuo) und nothwendig unmöglich macht, wie das z. B. der Fall wäre, wenn man während des Chorgebets mit einem andern sich unterhalten, oder wenn man beim privaten Breviergebet während der Recitation einer Hore, die man auswendig weiß, einen Brief schreiben, Geld zählen würde u. dgl. Solches zu thun, wäre schwer sündhaft; auch wird durch den Mangel der attentio externa das Gebet verungiltigt, keineswegs aber dadurch, daß der Beter sich etwa im Zustande schwerer Sünde befindet, wodurch wohl für ihn das übernatürliche meritum, nicht aber der objective, mittlerische Werth des Stundengebets verloren geht.

Die eigentliche Seele eines jeden mündlichen Gebets, also auch des Stundengebets, ist das innere, geistige Aufmerken auf den Gebetsact und auf Gott, an den er gerichtet ist, die sogenannte *attentio interna*, welche verschiedene Grade hat, nämlich *attentio ad verba* (tantum), *ad sensum*, *ad*

---

[1] Die Bedenken, welche man vom dogmatisch-latreutischen Standpunkt aus gegen diese Nebeneinanderstellung erhoben hat, wurden schon I, 281 Anm. besprochen.

[2] Das ist beispielshalber nicht der Fall beim Ankleiden, beim Waschen u. dgl., sonst würde die Kirche den Priester nicht beim Anlegen der Paramente und beim Händewaschen beten heißen.

Deum, deren jede zur Giltigkeit des Gebetsactes hinreicht. Wer beim Beten seine geistige Aufmerksamkeit darauf richtet, die Gebetsworte recht zu sprechen und die zugehörigen äußern Riten (Sitzen, Stehen, Knieen, Incliniren) genau einzuhalten, und zwar in der Absicht, dadurch Gott zu ehren, ihm den schuldigen Dienst zu erweisen, der vollbringt hierin ohne Zweifel einen actus religiosus, der ein — wenn auch noch minder vollkommener — Gebetsact ist. Wenn also z. B. Nonnen, welche den Text ihres Breviers nicht verstehen, beim Chorgebet ihre geistige Aufmerksamkeit auch nur auf das Aussprechen der Worte und das Einhalten des äußern Ritus richten würden, so hätten sie ihrer Pflicht genügt. Nimmt das Recitiren des Textes ihren Geist nicht ganz oder — weil sie den Text auswendig wissen — gar nicht in Anspruch, und erheben sie nun während des Chorgebets ihren Geist zu Gott, indem sie ihn anbetend in seiner Majestät u. s. w. sich vorstellen, oder schauen sie mit dem Seelenauge auf den Heiland in jener Eigenschaft, in welcher er an dem betreffenden Feste gefeiert wird, oder auf die Mutter Gottes, auf den Tagesheiligen und auf das, was Gott an ihm und durch ihn gethan hat, so haben sie die *attentio ad Deum*, durch welche ihr mündliches Beten vervollkommnet und verklärt wird. Wenn der Beter, welcher das Gebetsformular versteht, seine Aufmerksamkeit während des Betens auf den Inhalt, auf den Sinn der Gebetsworte gerichtet hält, diesem folgt, von ihm seine Seele bewegen und erfüllen läßt, dann hat er die attentio *ad sensum*, die, wenn es an der richtigen intentio nicht gebricht, allzeit auch attentio ad Deum ist, da ja die Gebetsworte (resp. die heiligen Lesungen) sich stets auf Gott beziehen, sei es direct oder indirect, sei es in sensu litterali oder in sensu accommodato. Dieser vollkommensten Art der attentio sollten sich die Brevierbeter möglichst befleißen, wiewohl dieselbe für Erzielung der fructus, welche an das Stundengebet als Gebet nomine Christi et ecclesiae geknüpft sind, nicht erforderlich ist; aber durch sie wird das Stundengebet für den Beter selber übernatürlich genußreicher, wird einflußreicher auf die Heiligung seines Lebens, auch reicher an satisfactorischen, meritorischen und impetratorischen Früchten ex opere operantis für ihn und per accidens wohl auch segenbringender für andere, für die gesamte Kirche (vgl. § 1, Nr. 5, S. 350). Weil die Psalmen Hauptbestandtheil des Breviergebets sind, so erscheint ein gründliches Verständniß derselben rücksichtlich ihres literalen-, typisch-mystischen und liturgisch-accommodirten Sinnes als Grundvoraussetzung für diese Art der attentio; darum haben schon die Väter und die Synoden den Clerikern das Studium der Psalmen besonders empfohlen.

7. Wendet sich während des Stundengebets die Aufmerksamkeit des Beters von Gott resp. vom Gebetsacte (den Worten, deren Sinn, den zugehörigen Riten) weg auf etwas anderes, Fremdartiges, so ist das Zerstreuung, die nach Analogie der attentio interna, gegen welche sie verstößt, auch verschiedener Art ist. Ohne ein besonderes Charisma bleibt kein Brevierbeter stets von allen Zerstreuungen frei. Ruft er sie nicht freiwillig hervor, drängen sie sich ihm vielmehr während des Betens infolge menschlicher Schwäche wider seinen Willen auf, so sind sie nicht sündhaft, beeinträchtigen den Werth des Gebets nicht, geben dem Beter, dem sie vielleicht ein Kreuz sind, und gegen die er deshalb kräftig kämpft, sogar Anlaß, sich dabei noch besondere Verdienste zu erwerben. Freiwillig hervorgerufene und unterhaltene Zerstreuungen sind

wohl (zumeist nur läßlich) sündhaft, verungiltigen aber gleichwohl das Gebet nicht, machen also keine Wiederholung desselben nothwendig, vorausgesetzt, daß die Intention zum Beten und die attentio externa fortbesteht, daß also der mit bewußter Zerstreuung Betende während seines Betens (Recitirens) nicht äußerlich Dinge thut, welche sich mit dem Gebet schlechterdings nicht vertragen; eine solchartige Zerstreuung würde selbstverständlich die Wiederholung des Gebets nothwendig machen. Die Mittel, Zerstreuungen fernzuhalten resp. zu überwinden, gibt die Ascetik an[1]. Sehr belangreich ist es, daß der Brevierbeter zur entfernten Vorbereitung auf sein Beten ein geistliches Leben führt, daß er namentlich das betrachtende Gebet pflegt; daß er sodann sich behufs nächster Vorbereitung (Sir. 23, 18) zu Anfang der einzelnen Horen (beim Pater und Ave) möglichst lebhaft in Gottes Gegenwart versetzt, sich den Heiland in seiner Glorie oder in der Eigenschaft, in welcher er an dem betreffenden Tage gefeiert wird, oder die Mutter Gottes, den Tagesheiligen droben im Himmel in seinem Verhältniß zum dreieinigen Gott vorstellt, daß man ferner wenigstens am Schluß der einzelnen Psalmen beim Gloria Patri wieder zum Dreieinigen mit dem Auge des Glaubens aufschaut, sich in Ehrfurcht vor ihm beugt, dem ganzen vorausgegangenen Psalm die Beziehung auf ihn gibt. Sehr wirksam ist es, daß man Gott, den göttlichen Heiland, den heiligen Schutzengel u. s. w. sich unmittelbar nahe denkt resp. an deren Gegenwart sich lebhaft erinnert. Mitunter kann man sich leichter zu Gott erheben und gesammelter beten, wenn man die Psalmen u. s. w. auswendig recitirt; durchschnittlich aber hält man sich leichter gesammelt, wenn man auch das, was man auswendig weiß, liest; es wird so mit dem Auge auch die Seele des Beters auf den heiligen Text und seinen Inhalt fixirt und gewinnt darin einen Halt gegenüber den Zerstreuungen. Guten Dienst zur Erhaltung oder Wiedergewinnung der Sammlung thut oft ein erbauliches Bild, das man beim Brevierbeten im Buch oder nebenan vor sich hat; ganz besonders empfiehlt es sich, bei den einzelnen Horen sich eines bestimmten Zuges aus dem Leiden Christi zu erinnern, wie man theilweise schon im christlichen Alterthum gethan hat (vgl. § 4, Nr. 1 c, S. 361); in bestimmter Ausprägung begegnet uns die Beziehung der einzelnen Horen auf das Leiden Christi bereits im Mittelalter in den bekannten Versen:

Haec sunt septenis propter quae psallimus horis:
Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet sputis, dat causam *Tertia* mortis;
Sexta cruci nectit; latus eius *Nona* bipertit;
Vespera deponit, tumulo *Completa* reponit[2].

---

[1] Sehr eingehend handelt von den Mitteln, das Brevier gesammelt zu beten, *Bonart.* l. c. III. c. 6, wo auch mehrere diesbezügliche Musterbilder aus dem Leben der Heiligen und anderer großer Männer geschildert sind. Aus alter Zeit ist zu vergleichen Cassian, Unterredungen der Väter X, 13. 14, und *Chrysostomus*, Hom. V. n. 3. in 2 Cor. Sehr empfehlenswerth ist *Iacob. Alvarez de Paz* S. J., De oratione vocali et de modo fundendi horas canonicas tractatus asceticus. Ed. *Henke* (Trevir. 1867).

[2] In alten Brevieren findet man ein kurzes Officium de commemoratione passionis, dessen Hymnen lauten:

Ad Primam: Hora prima ductus est Iesus ad Pilatum,
Et a falsis testibus multum accusatum;

In ältern Chorbüchern findet man vor den einzelnen Horen je ein fixes größeres Bild, welches den betreffenden Zug aus Jesu Leiden darstellt; auch gab es früher kleinere bewegliche Bilder mit diesen acht Leidenssituationen, die man beim Beten der betreffenden Hore zu Gesicht nehmen konnte. Die Bezeichnung jener Bilder, welche die Kreuzabnahme resp. die Leiche Jesu im Schoß Marias darstellen, als Vesperbilder verdankt dem „Vesperae deponunt" ihren Ursprung. Leo d. Gr. hat gewünscht, alle Stunden und Augenblicke seines Lebens der Leiden Christi gedenken zu können, weil dieses Andenken ganz besonders erhebend, trost- und gnadenreich sei; versäumen wir es daher nicht, wenigstens achtmal des Tages, bei unserem Stundengebet nämlich, durch solches Andenken die Liebe zum Erlöser in uns wach zu erhalten und uns sieghaft zu machen gegen den Versucher, der nur zu leicht auch ins Gebet sich einmischt.

8. Gleich allem wahren Gebet soll auch das Stundengebet zunächst ein innerliches sein. Was aber die Seele tief innerlich bewegt, manifestirt sich naturgemäß auch nach außen (I, 152), und zwar wie im mündlichen Wort, so auch in verschiedenen körperlichen Gesten und sinnenfälligen Handlungen. Für das Chorgebet sind die verschiedenen Körperhaltungen und äußern religiösen Handlungen theils ausdrücklich (im Caeremoniale episcoporum und durch Decrete der Congreg. rit.) vorgeschrieben, theils durch den Usus bestimmt. In I, § 41—43 wurde unter Rücksichtnahme auch auf das Stundengebet die Bedeutung der verschiedenen körperlichen Habitus (Sitzen, Stehen, Genuflectiren, Incliniren) eingehend erklärt und S. 591 f. auch gezeigt, daß man bis tief ins Mittelalter hinein im Chor nur bei den Lesungen saß, sonst aber stand oder kniete. Dermalen steht man im Chor vom Anbeginn (einschließlich des Pater, Ave resp. Credo) der einzelnen Hore bis zum Anfang des

---

In collo percutiunt manibus ligatum
Conspuentes faciem, ut est prophetatum.

Ad Tertiam: *Crucifige clamitant* hora tertiarum,
Illusus induitur veste purpurarum;
Caput eius pungitur corona spinarum;
Crucem portat humeris ad locum poenarum.

Ad Sextam: Hora sexta Iesus est cruci *conclavatus,*
Prae tormentis sitiens felle saturatus,
Pendens cum latronibus par his deputatus;
Sinister hunc reprobat latro sceleratus.

Ad Nonam: Hora nona Dominus Iesus exspiratus;
Heli clamans animam patri commendavit.
Latus eius lancea miles perforavit.
Terra tunc contremuit, sol se obscuravit.

Ad Vesperas: *De cruce deponitur* hora vespertina.
Fortitudo latuit in mente divina.
Talem mortem subiit vitae medicina.
Heu, corona gloriae iacuit supina!

Ad Completorium: Hora completorii *datur sepulturae*
Corpus Christi nobile, spes vitae futurae.
Conditur aromate, complentur scripturae;
Iugis sit memoria mortis suae durae.

ersten Psalmverses (exclusive), in den Nocturnen von den Versikeln (inclusive), bis dem Leser die erste Benediction ertheilt ist, dann während des initium evangelii resp. evangeliorum in der dritten Nocturn, während der neunten Lection, wenn dieselbe feierlich vom Officiator gelesen wird, hernach stets beim Te Deum. Ferner steht man bei den Kapiteln und kleinen Responsorien der Horen, dann bei den Hymnen, bei den aus den Evangelien entnommenen Cantiken (Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis), beim Symbolum Quicunque, ferner bei den gewöhnlichen sogenannten Preces und (wenigstens der Officiator) bei allen Orationen (vgl. I, 592). Vom Samstag nachmittags bis Sonntag abends und in der ganzen österlichen Zeit werden auch die Marianischen Antiphonen stehend, sonst knieend gebetet (I, 488). Während der Psalmodie, den Lesungen und zugehörigen größern Responsorien, auch während der Lesung des Martyrologiums sitzt man; doch *coram exposito* sollte man im Chor eigentlich gar nicht sitzen, wo man aber wegen der Länge des Officiums gleichwohl sitzt, muß man wenigstens unbedeckten Hauptes sein, was auch bezüglich aller Theile des Stundengebets gilt, bei welchen man steht (vgl. des nähern I, 626). Das Aperi Domine sowie das Sacrosanctae mit nachfolgendem Pater und Ave werden zum Zeichen der Dringlichkeit des Bittens flexis genibus gesprochen, desgleichen die sogenannten preces *feriales* an Fast- und Bußtagen, das Te ergo quaesumus im Te Deum, die Anfangsstrophe Ave Maris stella, Veni creator spiritus (vgl. I, 595) und das Pater, Ave und Credo am Schluß des ganzen Officiums (exceptis tamen Dominicis); bei den Strophen Tantum ergo sacramentum, O salutaris hostia, O crux ave, spes unica ist das Knieen Zeichen der Anbetung (I, 597). Bezüglich der verschiedenen Inclinationen (in Verbindung mit Entblößung) des Hauptes (beim Gloria Patri, bei der Schlußstrophe der Hymnen, bei den Namen Jesu, Mariä und des Tagesheiligen, beim Empfang des Segens vor den Lectionen, bei der Salutatio chori[1]) und des Körpers (profunda beim Vorübergehen vor dem Altarkreuz, beim Confiteor, beim Tu autem Domine am Schluß der Lectionen, wo aber die Nichtcanoniker zu genuflectiren haben) verweisen wir auf I, 601. Nach Vorschrift der von Rom für die Kathedralkapitel der Provinz Quito (1863) approbirten Statuten hat man sich im Chor mit dem Angesicht gegen den Altar (sonst gegen den Chor) zu wenden bei Beginn der einzelnen Horen bis zum Alleluia resp. Laus tibi Domine, bei den kleinen Horen vom Kapitel bis zum Schluß, in Laudes und Vesper bei Kapitel und Oration, in den Nocturnen bei den Versikeln, beim nachfolgenden Pater noster, den Absolutionen und der ersten Benediction (Coll. Lacens. VI, 382). Ueber den Gebrauch des Kreuzzeichens im Stundengebet ist das Nöthige in I, 642 f. zusammengestellt; hier sei nur noch bemerkt, daß die Rituscongregation unterm 13. April 1867 nicht bloß entschieden hat, es sei die Kreuzzeichnung (crux maior) beim Nunc dimittis, sondern auch die beim Converte nos (crux minor in der Gegend des Herzens) überall, wo sie im Gebrauch ist, beizubehalten.

---

[1] Bei der *salutatio chori* findet die parva capitis inclinatio statt; wird der Chor incensirt, so hat der Incensant vor und nach der Incensation vor dem Incensandus zu incliniren und dieser ihm die Inclination zu erwidern; cf Ephemeris 1891, p. 169 sqq.

Für die private Verrichtung des Stundengebets ist weder eine bestimmte Körperhaltung noch ein bestimmter Ort vorgeschrieben. Jedenfalls muß die Körperhaltung eine derartige sein, daß sie der Andacht förderlich, wenigstens nicht hinderlich ist; das Gleiche gilt in Beziehung auf den Ort. Das Wiener Provincialconcil von 1858 schreibt nur vor: Reliqui (ad chorum non obligati) decenti loco decentique corporis situ dicant officium (Coll. Lac. V, 196); das Concil von Utrecht (1865) verlangt: Id intendant, ut externa corporis compositio ac modestia cum actionis sanctitate collineet. Privatim kann man also das Brevier erlaubtermaßen gehend, stehend, sitzend, knieend, wenn man unwohl ist oder zur Winterszeit ein eiskaltes Zimmer hat, selbst im Bette liegend beten. Selbstverständlich muß man bei dem privaten Gebet alle Kreuzzeichen machen wie im Chor; das Confiteor spricht man nur einmal und läßt dabei die Worte et tibi (te) Pater resp. et vobis (vos) Fratres ganz aus. Wer recht lebendig von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß er auch privatim mittlerisch, nomine Christi et ecclesiae bete, den wird es von selbst drängen, stets einen würdigen habitus corporis, soviel thunlich, sogar den einzuhalten, welcher für das Chorgebet vorgeschrieben ist, und er wird auch wenigstens die eine oder andere Hore in der Kirche beten. Sehr schön sagt das Concil von Prag (1860): Proderit plurimum, ubi fratres habitant in unum (Pfarrer und Kapläne), si — quantum fieri poterit — *sociati divino officio vacaverint.* Qui socium non habuerit, *vadat ad eum, cuius mira praesentia in SS. Eucharistiae sacramento nos docet orare, cuiusque precibus nostras iungere et commendare discamus* (Coll. Lac. V, 902).

Weil officielles, weil liturgisches Gebet, wird das Stundengebet im Chor auch in liturgischem Gewande verrichtet, als welches zunächst und im allgemeinen der sogenannte Chorrock resp. (bei Canonikern) das Rochett erscheint, von denen sowie von der Mozetta und Cappa magna schon I, 887 ff. des nähern die Rede war. Dort wurde auch bemerkt, daß dann, wenn Laudes und Vesper feierlich gehalten werden, der Officiator und seine Assistenten über dem Chorrock resp. Rochett das Pluviale (ohne Stola) tragen, und daß in diesem Fall an manchen Orten auch zwei oder mehrere Chorsänger (cantores) mit dem Pluviale bekleidet sind; auch die in den Chorstühlen befindlichen Canoniker dürfen in feierlicher Vesper und Laudes Pluvialien tragen (vgl. Caerem. episcop. lib. 1. c. 15. n. 6 und I, 887, Anm. 3)[1].

---

[1] Altem Brauche getreu halten die Benediktiner der Beuroner Congregation an höhern Festen nicht bloß Vesper und Laudes, sondern auch die Matutin feierlich und daher mit Pluvialien. An allen Festen primi ordinis erscheinen bei den genannten Horen außer dem Officiator und seinen Assistenten vier Cantoren, deren erster den Stab führt (I, 543), in Pluvialien. Bei der Matutin stehen während des Invitatoriums alle vier gegen den Altar gewendet, inmitten des Chores; danach legen sie die Pluvialien ab (auf den Chorstuhl) und gehen in die stalla; während der Laudes legen sie die Pluvialien wieder an, begeben sich an ihre einander gegenüberstehenden Sedilien in plano presbyterii, und erst beim Benedicamus Domino gehen sie in die Mitte und schauen gegen den Altar; ebenso in der Vesper. An den Festen secundi ordinis haben nur zwei Sänger Pluvialien, an den Festen tertii ordinis nur die zwei Assistenten des Officiators in den Laudes und der Vesper.

Zweiter Abschnitt.

Von den Bestandtheilen des liturgischen Stundengebets im allgemeinen.

§ 11.

Psalmen, Cantiken und Antiphonen.

1. Im ersten Abschnitt (§ 3, Nr. 3, S. 354) haben wir dargethan, daß bei den Juden schon zur Zeit des ersten und zweiten Tempels sowohl beim Morgen- als Abendgottesdienst Psalmen gesungen wurden, und daß noch die jetzigen Juden im Schachrit (Morgengebet) und in der Mincha (Abendgebet) Psalmen beten. Ferner wurde (§ 3, Nr. 4, S. 356) gezeigt, daß die Apostel und die ersten Christen bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen zumeist Psalmen sangen (1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 16. Kol. 3, 16). Hatte ja der Heiland selber die Psalmen gebetet resp. gesungen (Matth. 26, 30) und seine Apostel sie verstehen, im christlichen Sinn deuten, auf seine heiligste Person, auf die von ihm zu stiftende Kirche, auf die Verhältnisse und Bedürfnisse des christlichen Lebens beziehen und anwenden gelehrt. Tertullian sagt: Omnes paene psalmi Christi personam sustinent, *filium ad patrem, id est Christum ad Deum verba facientem repraesentant* (Adv. Praxeam c. 11). Sicherlich von der gleichen Ueberzeugung durchdrungen, konnten die Apostel — abgesehen vom Gebet, das der Herr selber sie gelehrt — beim liturgischen Stundengebet nichts Besseres und nichts lieber beten als Psalmen, da ja sie gleich Christus mittlerisch beteten, Christum repräsentirten, welcher in den Tagen seines Erdenlebens und noch im Cönaculum (Matth. 26, 30) und am Kreuze (Matth. 27, 46. Luc. 23, 46) mit Psalmesworten zum Vater gebetet hatte.

Daß auch in der nachapostolischen Zeit die Psalmen stets den Hauptbestandtheil des liturgischen Stundengebets gebildet haben werden, ist schon an sich höchst wahrscheinlich und konnte in § 4 (S. 358 ff.) für das zweite und die nächstfolgenden Jahrhunderte aus der altchristlichen Literatur nachgewiesen werden, desgleichen daß nicht bloß der Clerus, sondern auch die Gläubigen sich wenigstens bei den öffentlichen Gebetsstunden (Laudes, Vesper, Vigilien) zahlreich am Psalmengesang betheiligten, und daß noch im vierten Jahrhundert nicht etwa bloß die Mönche, sondern selbst viele Laien die Psalmen, welche theils symphonisch, theils antiphonisch, theils responsorisch gesungen wurden, auswendig wußten (vgl. § 4, Nr. 2, S. 363).

Namens Christi und der Kirche im engsten Zusammenschluß mit den Gläubigen und für sie soll im Stundengebet Gott der mannigfachste Lobpreis und Dank, Abbitte und Bitte in den verschiedensten Anliegen dargebracht werden; und gerade hierfür passen die Psalmen wegen ihres universellen Charakters ganz besonders, wie in herrlichen Worten schon die Väter der Kirche (Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustin) betont haben; vgl. Thalhofer, Erklärung der Psalmen (5. Aufl.), 22, Anm. Es gibt wohl kein religiöses Gefühl, das nicht in irgend einem der Psalmen seinen Ausdruck gefunden hätte, keine Situation im innern und äußern Leben der Einzelnen sowohl als der Kirche, auf die nicht der eine oder andere Psalm paßte; die Psalmen sind, wie alle echten Poesien, allgemein menschlich

und schon aus diesem Grunde besonders geeignet für das liturgische Stundengebet, in welchem allen möglichen religiösen Bedürfnissen Rechnung getragen wird, das möglichst universeller Natur sein muß. Dazu kommt, daß die Psalmen inspirirt sind, auch übernatürliche Wahrheiten zum Ausdruck bringen, sich direct oder doch typisch auf Christus, sein Leiden, seine Glorie, welche Gegenstand des Stundengebets sind, oder auf die Kirche, auf deren bräutliches Verhältniß zu Christo als ihrem Haupte, das im Stundengebet sich bethätigt, oder auf die geheimnißvolle, höchst reale unio fidelium cum Christo u. s. w. sich beziehen.

a) In seinem herrlichen Briefe an Marcellinus über das Psalmenbuch äußert sich der hl. Athanasius (Kap. 30) unter anderem also: „Es muß, mein Sohn, jeder, der dieses Buch liest, mit reinem Herzen alles lesen, was in demselben von Gott eingegeben ist, und es dann wie aus dem Paradiese als Gewinn hinnehmen, wozu er es brauchen zu können glaubt. Ich glaube nämlich, daß in den Worten dieses Buches das ganze Leben des Menschen und die Stimmungen der Seele und die Bewegungen der Gedanken einbegriffen sind, und daß unter den Menschen darüber hinaus sich nichts mehr finde. Denn bedarf es der Reue oder des (Sünden-) Bekenntnisses, oder hat Trübsal oder eine Versuchung uns erfaßt, oder hat jemand Verfolgung gelitten und ist er den Nachstellungen entronnen, oder hat ihn Schmerz oder Verwirrung erfaßt und hat er so ein Leiden, wie deren im vorhergehenden angegeben sind, oder sieht er, daß er selbst fortschreite, der Feind aber aufgehalten werde, oder will er den Herrn loben, ihm Dank sagen, ihn preisen, so findet er die Unterweisung hierin in den göttlichen Psalmen. Denn er kann sie, da sie für das alles Ausdruck enthalten, auswählen und das Geschriebene so vortragen, wie wenn es von ihm handelte, und indem er sich in die Stimmung versetzt, in der es geschrieben ist, es an Gott richten."

b) In seiner 28. Homilie über den Römerbrief empfiehlt der hl. Chrysostomus den Psalmengesang den Gläubigen als eine Quelle reicher Belehrung, des Trostes und der Hoffnung in einer Weise, die voraussetzt, daß in damaliger Zeit das Volk mit den Psalmen noch sehr vertraut war, sie vielfach noch auswendig wußte. Zuerst legt er sehr eingehend dar, welch herrliche Aufschlüsse man aus den Psalmen über die Erschaffung der Welt, über den Himmel, Sonne, Mond und Sterne, dann über die Erde mit ihren Bergen und Thälern, über die Thiere des Waldes und die Vögel des Himmels, über den Menschen als König der Schöpfung, über die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe u. s. w. erfahren könne. Dann fährt er fort: „Abgesehen von dem bis jetzt Angeführten könnet ihr auch andere Dinge aus den Psalmen lernen: die Lehre von der Person Christi, von der Auferstehung, vom ewigen Leben, ethische und dogmatische Wahrheiten, kurz, ihr könnet ein ganz köstliches Buch in ihnen finden. Kommen Prüfungen über dich, hier wirst du eine Fülle von Trost schöpfen; fällst du in eine Sünde, hier hast du ein ganzes Magazin von Arzneien; bedrängt dich Armuth und Trübsal, da bietet sich dir eine ganze Menge von Zufluchtsstätten; bist du ein Gerechter, hier findest du reiche Quellen des Gottvertrauens; bist du ein Sünder, hier hast du einen Born des Trostes. Du bist z. B. ein Gerechter und hast bitteres Leid, nun, so kannst du hören, wie der Psalmist spricht: ‚Um Deinetwillen (o Gott!) mordet man uns täglich, dem Schlachtvieh achtet man uns gleich' (Ps. 43, 22); ‚Dies alles ist über uns gekommen, obschon wir Dich nicht vergessen haben' (Ps. 43, 18). Und willst du dich überheben wegen deiner guten Werke, so magst du hören, wie er sagt: ‚Gehe nicht ins Gericht mit Deinem Knecht, denn nichts, was lebt, ist ohne Schuld vor Dir' (Ps. 142, 2) — und du wirst sofort demüthig werden. Und bist du ein Sünder und verzweifelst du an dir selber, dann magst du

immer hören, wenn er (der Psalmist) singt: ‚Heute noch, wenn ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht wie im Lande der Verbitterung' — und du wirst dich alsbald wieder aufrichten. Bist du ein gekröntes Haupt und von Stolz erfüllt, nun, dann vernimm, ‚daß kein König durch seines Heeres Menge siegt und kein Riese sich zu retten vermag durch die Fülle seiner Macht' (Ps. 32, 16) — und du wirst bescheidener von dir denken. Du bist ein reicher und angesehener Mann, merke abermals auf den Psalmisten: ‚Wehe denjenigen, die auf ihr Verdienst vertrauen und sich brüsten mit ihrem großen Reichthum!' (Ps. 102, 15.) ... Du bist in verzagter Stimmung: ‚Warum bist du traurig, meine Seele, und warum betrübst du mich? Hoffe auf Gott, denn ich werde ihn noch lobpreisen' (Ps. 41, 11. 12).... Du siehst, wie Gerechte und Sünder zugleich von Unglück betroffen werden. Höre, wie die Ursache nicht die gleiche ist, denn es heißt: ‚Viele Geißeln gibt es für den Bösen' (Ps. 31, 10); in Bezug auf die Gerechten aber ist nicht von Geißeln die Rede, sondern: ‚Der Gerechte hat viel zu leiden, aber aus allem hilft ihm der Herr' (Ps. 33, 20); und wiederum: ‚Der Tod der Sünder ist böse', aber ‚kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen' (Ps. 115, 5).... Jedes dieser Worte (in den vielen angeführten Psalmstellen) gleicht einem weiten Meer von Gedanken. Ich habe dieselben nur einfach citirt; wenn ihr sie aber sorgfältig erwäget, dann werdet ihr deren Gedankenreichthum erst entdecken."

2. Mag immerhin, wie die Mittelalterlichen berichten, der hl. Hieronymus dem Psalterium des römischen Breviers wenigstens in der Hauptsache seine jetzige Gestalt gegeben haben, so hat er dies im Auftrag und mit der Autorität des Papstes Damasus gethan, und es hat sonach die Vertheilung und Ordnung der Psalmen im Psalterium unseres römischen Breviers officiellen Charakter, wie auch die Psalmen für die im Proprium de tempore, im Proprium Sanctorum und im Commune Sanctorum (vgl. oben 316—317) enthaltenen Officien von der Kirche ausgewählt und eingeführt sind. Mit vollem Recht kann man daher auf die Psalmen in unserem Brevier das Wort des hl. Ambrosius anwenden: *Psalmus vox ecclesiae est.* Die Psalmen dürfen im Brevier nicht in ihrem pur alttestamentlichen Wortlaute, sondern sollen in christlicher Auffassung, im Sinn und Geist der Kirche und ihrer Liturgie gebetet werden, der ein sensus fecundus und sehr oft ein sensus accomodatus ist. Die messianischen Psalmen[1] beziehen wir beim Breviergebet direct auf den Messias als den bereits gekommenen, und zwar in der Eigenschaft, in welcher die Kirche an dem betreffenden Feste, in dem betreffenden Officium ihn eben feiert. So beziehen wir z. B. den Psalm 44 (Eructavit cor meum) am Weihnachtsfeste auf die Vermählung des gottmenschlichen Bräutigams mit der Menschheit resp. mit der Kirche durch seinen Eintritt in die Welt in der Geburt; am Namen-Jesu-Fest beten wir den Psalm als jubelvolle Huldigung an diesen Bräutigam ob all des Großen und Tröstlichen, was sich an seinen glorreichen Namen knüpft, ähnlich am Fest der Verklärung Christi, wo dieser Bräutigam, der in der Durchstechung seines heiligsten Herzens (fest. SS. Cordis Iesu) auch zum Blutbräutigam geworden ist, dem Auge unseres Glaubens in der Taborsglorie vorschwebt. An den Festen der Apostel sodann gedenken wir in diesem Psalm feiernd des

[1] Ueber deren Unterscheidung in direct und ausschließlich messianische (Ps. 2. 15. 21. 44. 71. 109) und in typische oder zugleich messianische (Ps. 8. 18. 34. 39. 40. 67. 68. 96. 101. 108. 117 u. a.) vgl. Thalhofer, Erklärung der Psalmen (5. Aufl.), 17 ff.

bräutlichen Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, sofern die Apostel als gottbestellte Brautwerber bei dessen Begründung durch die ganze Welt hin thätig waren und dadurch principes super omnem terram geworden sind. Nicht bloß mit der Kirche im großen und ganzen ist Christus geheimnißvoll vermählt, sondern auch mit der einzelnen geheiligten Seele. In das geheimnißvollste bräutliche Verhältniß ist er unter Mitwirkung des Heiligen Geistes zur jungfräulichen Gottesmutter getreten, an deren Festen daher jederzeit der Psalm 44 als Vermählungslied gebetet wird, desgleichen an den Festen der Jungfrauen, die als reinste Bräute Christi dem Lamme folgen, wohin es geht (Offb. 14, 4). — Aehnlich wird man die übrigen messianischen Psalmen, mögen sie direct oder nur typisch messianisch sein, im Hinblick auf den historischen Christus, sei es im allgemeinen oder unter einem specifischen Gesichtspunkt, beten, welchen die Tages- resp. Festfeier dem Betenden nahelegt; auch auf Christum, wie er mystisch in seiner Kirche fortlebt, oder wie er in seinen Heiligen Gestalt gewonnen hat, werden selbst direct messianische, namentlich aber typisch messianische Psalmen im Brevier bezogen; vgl. z. B. Psalm 2 im Officium der Martyrer und der Bekenner.

In manchen Psalmen wird Gott in seiner Majestät als Weltenkönig (Ps. 92) und als Richter (Ps. 96), in andern ob seiner Größe als Schöpfer, als Erhalter der Welt und als Gesetzgeber (Ps. 18. 103) gepriesen; in zahlreichen Psalmen wird ihm Dank und Lobpreis dargebracht ob seiner Größe in der Geschichte des Gottesvolkes, dem er trotz seiner vielen Sünden die Verheißungstreue hielt, aus dem Exil und aus mannigfachen andern Nöthen es errettend (Ps. 32. 65. 75. 95. 97. 99. 102. 106. 117. 147—150). Selbstverständlich loben die Brevierbeter in derlei Dankespsalmen Gott nicht zunächst ob seiner Großthaten am alttestamentlichen Bundesvolke, sondern ob dem, was er in Christo an der Menschheit, speciell an der Kirche und durch sie gethan hat und thut. Viele Psalmen sind dringliches Bittgebet der ganzen Nation, die im Exil oder in andern Drangsalen sich befindet und nun ihre Schuld anerkennt und um Hilfe fleht (Ps. 79. 82. 101. 105. 131). Sehr viele Psalmen sind ebenso dringliches als vertrauensvolles Bittgebet einzelner, sei es um Sündenvergebung (Ps. 6. 37. 50) oder sei es — was besonders häufig ist — um Hilfe in großer äußerer Drangsal seitens gottloser Menschen, über welche der Psalmist Gottes Strafgericht herausfordert (Ps. 3. 4. 5. 7. 10. 30. 34. 35. 56. 61. 108 u. a.); andere sind strömender Lobpreis einzelner für die ihnen gewordene Gnadenhilfe (z. B. Ps. 17); auch über Feld und Flur wird Gottes Segen herabgefleht (Ps. 64). Alle diese Psalmen nun — Lob- und Bittpsalmen — sind im Brevier in specifisch christlichem Sinn, in sensu accomodato zu beten, welcher dem Beter entweder durch die Stellung des betreffenden Psalmes im liturgischen Officium, in den meisten Fällen durch die zugehörige Antiphon [1] gut angedeutet, oder aber durch die allgemeinen Anliegen der gesamten Kirche, seiner Gemeinde, einzelner Glieder derselben oder durch seine eigenen individuellen Verhältnisse und Be-

[1] Jedenfalls zu weit geht Grancolas (I, c. 3) mit der Behauptung: Potissimae antiphonarum nostrarum partis vitium est, quod Dominicis ferialibusque diebus acceptis promiscue cuiusvis generis loca seu Scripturae seu e Sancti cuiusdam vita adhibeantur *nulla ratione habita, num mysterio aut festo congruant.*

dürfnisse nahegelegt wird. Die Protestanten nehmen vielfach Anstoß daran, daß die katholischen Liturgen in ihrem Brevier Psalmen beten, welche vom Geiste pharisäischer Selbstgerechtigkeit durchwaltet seien, Psalmen, in welchen ein bedrängter Beter sich vor Gott auf seine Unschuld und Gerechtigkeit beruft, im Hinweis auf diese Selbstgerechtigkeit für sich die Hilfe Gottes in Anspruch nimmt und über seine Bedränger Gottes Strafgerechtigkeit herausfordert. Darauf ist zu erwidern, daß es sich in den fraglichen Psalmen (z. B. 7, 4—7; 16, 1 ff.; 25, 1 ff.) in der Regel um ganz concrete Verhältnisse und Fälle handelt, und daß es stets und überall solcherlei Fälle gibt, in welchen auch ein neutestamentlicher Gerechter, der wahrhaft demüthig und sich vollkommen bewußt ist, seine Gerechtigkeit sei nicht sein eigen Werk, sondern stamme aus Gott in Christo, gleichwohl unter Gottes Angesicht zuversichtsvoll erklären darf, daß eine bestimmte äußere Drangsal, die auf ihm lastet, eine Verfolgung u. dgl., nicht etwa durch sein Verhalten gegenüber den Drängern provocirt und verschuldet sei, sondern daß letztere ihm aus Bosheit und Verstockung unrecht thun, weshalb Gott sie strafen und ihm helfen solle[1]. Selbst den erschütternden Fluchpsalm 108 heißt die Kirche ihre Priester nicht nur in der Nocturn des Samstags beten, sondern legt ihn im Officium septem dolorum (1^{mo}) der Schmerzensmutter[2] unter dem Kreuze in den Mund, welche jenen Kreuzigern, die nicht verstockt waren, sondern nur nicht wußten, was sie thaten, gleich ihrem göttlichen Sohne gewiß nicht geflucht, sondern für sie gebetet hat. Der Fluch im Stundengebet gilt stets nur verstockten Frevlern und Feinden der Kirche und jeglicher guten Sache; und warum sollten wir, die wir Christum und seine Braut, die Kirche, herzlich lieben, denen nicht fluchen dürfen, welche ihn und die Kirche grundsätzlich, diabolisch, aus Herzensverhärtung hassen, und die vor Gottes allsehendem Auge als unbekehrbar dastehen? Den andern Sündern gilt der Fluch im Stundengebet niemals; für diese strecken die Liturgen täglich am Sühnealtar und beim Breviergebet die Hände zu Gott empor, um Segen, um die Gnade aufrichtiger Reue und Bekehrung über sie herabzuflehen.

3. Wir haben bereits angedeutet, daß dem Beter, namentlich in den Festofficien, häufig durch die zugehörige Antiphon angedeutet werde, welche liturgische Beziehung er dem Psalm geben, wie er ihn ascetisch accomodiren, in welcher Stimmung er ihn beten soll. Es ist das aber selbst in den Festofficien keineswegs immer der Fall. Mitunter haben deren Antiphonen lediglich den Zweck, dem Beter den Grundgedanken des Festes in der Erinnerung gegenwärtig zu halten und denselben nach seinen verschiedenen Seiten hin ihm vorzuführen, ohne gerade auf den gesamten Inhalt der Psalmen, welchen sie vorangestellt sind, specielle Rücksicht zu nehmen; dies ist namentlich der Fall, wenn die Antiphonen historischen Inhalts sind, wie z. B. am Fest des kostbarsten Blutes, am Fest des hl. Joseph, des Erzengels Gabriel, der hl. Agnes, der hl. Agatha u. a. Bezüglich der Psalmen im Sonntags- und in den

---

[1] Ueber die Frage: „Mit welchem Recht und in welchem Sinne betet die Kirche die Selbstgerechtigkeitspsalmen", vgl. Prof. Dr. Bernhard Schäfer im „Seelsorger" 1890, S. 55 ff.

[2] Im Hinblick auf Apg. 1, 20 haben fast alle ältern Erklärer den Psalm 108 für direct messianisch gehalten und insofern ihn Christo selber in den Mund gelegt.

Ferialofficien des römischen Breviers läßt sich nicht einmal nachweisen, daß sie unter einem bestimmten einheitlichen Grundgedanken ausgewählt seien [1]; folgt ja im Sonntags- und in den Ferialofficien fast durchweg (in Laudes und Prim kleine Abweichungen) Psalm an Psalm nach der Reihenfolge des biblischen Psalteriums, und stehen vier resp. zwei Psalmen von ganz verschiedenem Inhalt unter einer Antiphon. Das Hauptabsehen war eben schon in alter Zeit nur darauf gerichtet, daß in jeder Woche der ganze Psalter gebetet werde, wie aus der Regel des hl. Benedikt (c. 18) zu ersehen ist. Und so wird es im Sonntags- und Ferialofficium Sache des Beters bleiben, die einzelnen Psalmen in einer Stimmung zu beten, welche der laufenden Zeit des Kirchenjahres (Advent, Weihnachtszeit, Quadragesima u. s. w.) im großen und ganzen und namentlich den Anliegen der Kirche, in deren Namen er betet, sowie den Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gläubigen, für die er betet, und seinen eigenen individuellen Anliegen [2] entspricht und vor Gott Rechnung trägt. Um das aber möglichst gut zu können, ist nothwendig, daß der Beter die Psalmen ihrem Literalsinn nach verstehe, welcher die Grundlage für die liturgische, mystisch-ascetische Anwendung der Psalmen ist. Darum ist das Studium der Psalmenexegese so wichtig und hat schon der hl. Augustin gesagt: Si sacerdos Psalterium ignorat, nomen sacerdotis vix constabit in eo. In specieller Rücksicht auf die Brevierbeter habe ich daher in meiner „Erklärung der Psalmen" (5. Aufl., Regensburg, Verlagsanstalt, vorm. Manz, 1889) zuerst jeden Psalm grammatisch-historisch seinem Literalsinn nach erklärt, sodann bei jedem angedeutet, welche Verwendung er in der Liturgie, speciell im Stundengebet gefunden habe, und in welcher Stimmung er da füglich gebetet werden könne und solle. Uebrigens ist das grammatisch-historische Verständniß für sich allein nicht ausreichend; noch wichtiger ist für den Brevierbeter jene Liebe Gottes, von welcher der Apostel (Röm. 5, 5) sagt, sie werde ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, den *Spiritus caritatis*, der unsere Schwachheit unterstützt, der in unsern Herzen und für uns betet mit unaussprochenen Seufzern (Röm. 8, 26). Wenn in Kraft des Heiligen Geistes kindliche Pietät gegen Gott als unsern Vater (Röm. 8, 15 f.) und warme Liebe zum Heiland im Herzen vorhanden ist, dann zieht es den Beter von

---

[1] Aehnlich dem Maurinerbrevier hat das Pariser von 1767 die Psalmen für Sonntags- und Ferialofficien Tag für Tag unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt: Die Dominica, quae *creatae* lucis, *resurgentis Christi* et *promulgatae novae legis* dies est, excitatur (per psalmos) in fidelium animis Dei et divinae legis amor. Feria secunda benigna Dei erga homines caritas ac beneficentia celebratur. Tribus proxime sequentibus feriis, amor proximi, spes et fides commendantur. Feriae sextae, quae dies passionis Christi, officium ad patientiam in huius vitae laboribus et aerumnis refertur. Sabbato denique propter bona fidelium opera iisque repensam mercedem gratiae Deo persolvuntur. Daß solch allgemeine Kategorien recht viel nützen, ist leicht ersichtlich.

[2] Cassian (Collat. X. cap. 11) sagt, der Mönch solle alle Stimmungen der Psalmen so in sich aufnehmen und dieselben so singen: „ut eos non tamquam a propheta compositos, sed velut *a se editos*, quasi orationem *propriam* profunda cordis compunctione depromat, vel certe ad *suam personam* aestimet eos fuisse directos et eorum sententias non *tunc tantummodo* per prophetam aut in propheta fuisse completas, sed *in se quotidie geri implerique cognoscat*".

selbst zu Gott hin, und wenn er auch zur Zeit innerer Trockenheit das süße Gefühl der Gottesnähe und des genußreichen Gebetsverkehrs mit Gott nicht hat, so ist und bleibt wenigstens sein Wille auf Gott gerichtet, und wird dadurch den Gebetsworten, die er spricht, selbst wenn Zerstreuung vorhanden wäre, die Richtung auf Gott und sozusagen die Gebetsweihe gegeben. Wer den Geist der Frömmigkeit hat, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist, der betet selbst dann gut und wirksam, wenn er die Psalmen, so er spricht (wie z. B. Nonnen mit lateinischem Chorgebet), gar nicht versteht, denn er hat die *attentio ad Deum*, welche die eigentliche Seele des guten Gebets ist (vgl. § 9, Nr. 6, S. 387). Vollkommener freilich ist es, wenn der Beter nicht bloß mit seiner Seele bei Gott ist, während des mündlichen Betens ihn bloß in seinem Innern anschaut und anbetet, sondern wenn er mit frommem Gefühl und zugleich mit Verständniß das vor Gott anbetend, dankend, bittend ausspricht, was ihm die Kirche in den Mund legt. Außer dem Studium der Psalmen soll der Brevierbeter sich besonders angelegen sein lassen, durch eine gute tägliche Betrachtung den Geist der Frömmigkeit in sich zu nähren, damit es ihm leicht ist, den majestätischen Gott, den göttlichen Heiland, die Heiligen des Himmels während des Betens vor dem Seelenauge präsent zu halten und mit kindlichem Vertrauen an Gott sich hinzugeben; gelingt ihm das, dann betet er gewiß jederzeit auch die Psalmen im Sinn und Geist der Kirche und gibt ihnen eine ascetisch-mystische Deutung und Beziehung, die vor Gott wohlgefällig ist und sein Gebet wirksam machen hilft für ihn selbst und für die ganze Kirche Gottes.

4. Gleich den Psalmen sind die sogenannten Cantiken[1] in unserem Brevier nach Form und Inhalt poetischer Natur. Wahrscheinlich wurden deren schon zu Apostelzeiten[2] in den Gebetsversammlungen der Gläubigen gesungen; der hl. Ambrosius erwähnt, daß im Morgenofficium das Canticum trium puerorum gesungen wurde, und aus den Apostolischen Constitutionen (VII, 48) erfahren wir, daß im Abendofficium das Nunc dimittis seinen Platz hatte. Gewiß ist, daß zur Zeit des hl. Benedikt (Regul. c. 11—13) sowohl im römischen als im (abendländisch-)monastischen Brevier schon sämtliche biblische Cantica standen, die wir noch jetzt in unserem Brevier haben. Sie sind fast durchweg schwungvolle Lob- und Danklieder und haben daher füglich, wie sich später zeigen wird, ihren Platz in den Laudes, das Magnificat in der Vesper, welche in alter Zeit stets öffentlich und feierlich gehalten wurde (vgl S. 361), das Nunc dimittis im Completorium.

5. Den Psalmen und Cantiken wird am Schluß in der Regel die kleinere Doxologie (Gloria Patri) beigefügt (I, 493), um dem vorausgegangenen Gebet, mag es nun Anbetungs-, Dank- oder Bittgebet gewesen sein, schließlich nochmals und ausdrücklich die Beziehung auf den dreieinigen Gott zu geben; daher strenge man sich an, wenn man etwa vorher in einiger Zerstreuung gebetet hatte, wenigstens beim Gloria Patri sich noch zu sammeln und demuths-

---

[1] Sieben alttestamentliche und drei neutestamentliche; vgl. deren eingehende Erklärung im Anhang zu Thalhofers Erklärung der Psalmen (5. Aufl.), 831—894.

[2] Ob (Eph. 5, 19 und Kol. 3, 16) unter den ὕμνοι oder unter den ᾠδαὶ πνευματικαί die Cantica zu verstehen seien, läßt sich exegetisch nicht mit Bestimmtheit ausmachen.

voll sich in Gottes Gegenwart zu versetzen. Nur das Canticum trium puerorum wird nicht mit Gloria Patri geschlossen, weil das gegen dessen Schluß hin von der Kirche hinzugefügte Benedicamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu (bei welchem wie beim Gloria Patri das Haupt zu entblößen ist) schon Lobpreis des Dreieinigen ist.

6. Mit den Psalmen und Cantiken stehen in der innigsten Verbindung die Antiphonen[1], das sind kurze, meistens aus den Psalmen, mitunter aus den heiligen Evangelien oder aus den Martyrergeschichten entnommene Sätze, welche den Psalm (in der ersten Nocturn des Sonntagsofficiums, an den Ferien und in der österlichen Zeit mehrere Psalmen zumal) oder das Canticum einleiten und nach dem Gloria Patri abschließen. Wie schon I, 541 bemerkt ist, bezeichnete ἀντίφωνος vel antiphona (= vox reciproca vel alterna) ursprünglich den wechselweisen oder gegenseitigen[2] Gesang (= antiphonatim cantare; *Amalar.*) selber, welcher nach ganz verlässigen Nachrichten (I, 540) durch den hl. Ambrosius aus dem Orient her zunächst in Mailand in die Liturgie eingeführt und von da (durch Damasus) in der römischen Kirche und nach und nach im ganzen Abendland verbreitet wurde. Solcher Wechselgesang wurde und wird nach verschiedenen Kirchentönen (I, 541) ausgeführt, und damit nun das in zwei Abtheilungen singende Volk resp. der Doppelchor wisse, nach welchem Kirchenton der folgende Psalm gesungen werden solle, stellte man demselben eine entsprechende kurze Sentenz voran, aus deren melodischem Satz erschlossen werden kann, in welchem Kirchenton der Psalm zu singen sei. So entstanden die antiphonae im engern Sinn, synekdochisch so genannt, weil sie ja die musikalische Seele für den zugehörigen Psalm resp. für dessen wechselseitigen Gesang waren, denn, so äußert sich Amalarius, *ad eius symphoniam psalmus cantatur* per duos choros, ipsa enim id est *antiphona coniunguntur simul duo chori* (De eccl. off. IV, 7), und Durand (Lib. 5. c. 2. n. 27) sagt: Ad antiphonae tonum melodia psalmi informatur. Das Bedürfniß nach solchen Antiphonen im engern Sinn stellte sich wohl schon gleich anfangs zur Zeit des hl. Ambrosius heraus, wie auch die mittelalterlichen Liturgiker annehmen, wenn sie von einem *constituere vel componere antiphonas* durch Ambrosius reden. Jedenfalls begegnen wir den Antiphonen im engern Sinn in der Regel des hl. Benedikt und in vollentwickelter Gestalt im Antiphonar und Responsoriale Gregors I. Daß man als Antiphonen solche Sätze resp. Verse auswählte, die auch geeignet waren, ein Schlüssel für das sachliche Verständniß, für die liturgisch-mystische Beziehung und Deutung der zugehörigen Psalmen zu sein, kann man an den alten Festofficien sehen. Für die Matutin der Sonntage und Ferien wurden sie regelmäßig aus dem zugehörigen oder aus den zugehörigen (in der ersten Nocturn der Sonntage je vier, an den Ferien je zwei) Psalmen genommen, deren aber mehrere von ganz verschiedenem Inhalt unter einer Antiphon stehen (vgl. oben Nr. 3), auf die man daher behufs Ermittlung

---

[1] Ad omnes horas nocturnas et diurnas *semper cum psalmis dicuntur* antiphonae, vel una vel plures pro diversitate officii et horarum. Rubr. gen. Breviar. XXI.

[2] Die Erklärung von *anti*phona im Sinn von *ante* psalmum sonans *(Durand)* ist daher nicht richtig.

der liturgisch-mystischen Deutung der zugehörigen Psalmen in den Sonntags- und Ferialofficien kein allzu großes Gewicht legen kann, ohne in Künsteleien zu verfallen.

a) Das dürfte feststehen, daß der primäre Zweck der Antiphonen von Anfang an ein musikalischer war. Ohne diesen zu verkennen, haben die mittelalterlichen Liturgiker den Antiphonen in sinniger Weise auch eine mystische Deutung gegeben. Sofern die Antiphon durch ihre Melodie musikalische Seele für den Gesang des zugehörigen Psalmes ist und die beiden Chöre durch sie für den Gesang von Anfang bis zu Ende verbunden sind und bleiben[1], wird sie von den Mittelalterlichen passend mit der übernatürlichen Tugend der *charitas* verglichen, welche die Menschen miteinander verbindet und für jedes übernatürlich gute Werk die belebende Seele ist. Der zu singende Psalm ist hier das opus, welches von den beiden Chören in brüderlicher Liebe geleistet, vollbracht werden soll, die treibende und belebende Seele desselben aber ist die charitas. An höhern Festen ist infolge der begeisterten Feststimmung schon beim Beginn des zu singenden Psalmes diese charitas als eine perfecta vorhanden, und zum Zeichen dessen wird die Antiphon nicht erst am Ende des Psalmes, sondern auch schon am Anfang ganz gesungen, während an andern Tagen (Sonntagen, Ferien, Festen niedern Ranges) erst während der Vollbringung des opus, d. i. während der wechselseitigen Absingung des Psalmes, die charitas nach und nach vollkommen und daher die Antiphon erst am Schluß des Psalmes ganz gesungen, am Anfang aber nur angestimmt wird[2]. In der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Festzeit hat, ist vom Weißen Sonntag an[3], mit welchem die Osterfreude der Kirche erst vollkommen wird (s. oben S. 98. 102), die jubelnde charitas so groß und stark, daß eine einzige Antiphon für mehrere (in der Vesper für sämtliche) Psalmen als ausreichend erscheint.

b) Beleth (Explic. div. off. 25) und andere mittelalterliche Schriftsteller sagen: Antiphonae sunt quasi quaedam cantilenae *ad animorum recreationem* divinis laudibus insertae; und in der That wird durch Einschaltung der Antiphonen, von denen namentlich die ältern bei aller Einfachheit doch sehr schön und reich an klangvoller Melodik sind, eine wohlthuende, herzerfreuende Abwechslung in die Psalmodie gebracht, welch letztere etwas Eintöniges, Ermüdendes hätte, wenn jahraus und ein auch in Matutin, Laudes und Vesper alle Psalmen unter einer Antiphon gesungen würden, wie es in der österlichen Zeit geschieht, wo aber durch die herrschende gesteigerte Festfreude die sonst in der Mehrzahl von Antiphonen liegende recreatio animorum reichlich ersetzt werden soll (zahlreiche Alleluja in den Antiphonen der österlichen Zeit). Wird die Antiphon vor und nach dem Psalm, also zweimal ganz gesungen, wie an hohen Festtagen, so geschieht das gemäß der in Rede stehenden Deutung, um gesteigerte Festfreude zu wecken und zum Ausdruck zu bringen; wird sie vor dem Psalm bloß angestimmt und nur am Schluß ganz gesungen, wie an Sonntagen, Ferien und Festen niedern Ranges, so ist das ein Zeichen geringerer Solemnität. Weil die kleinern Horen und

---

[1] Quasi duo seraphim (Is. 6, 2) duo quoque testamenta invicem sibi conclamantia. *Isidor.*, De offic. VII. *Rhab. Maur.*, De inst. II, 50.

[2] Etwas modificirt ist diese Auffassung bei Durand, welcher sagt: Ante psalmum imperfecte, post psalmum perfecte dicitur, quia charitas *in via* (sc. in hac vita) imperfecte habetur seu hic (in terra) initiatur, sed in *patria* per bona opera, quae hic ex charitate fiunt, perficietur. In *praecipuis* tamen festivitatibus etiam ante psalmum perfecte dicitur ad notandum, quod in illis (sc. festivitatibus) perfectiores in bonis operibus nos exhibere debemus. Lib. V, 2. n. 27.

[3] In der Osterwoche hat noch jeder Psalm seine Antiphon.

das Completorium immer mit geringerer Solemnität gehalten werden[1], haben sie stets nur eine Antiphon, die zu Anfang der Psalmen angestimmt wird und Triduo mortis Christi zum Zeichen tiefster Trauer ganz in Wegfall kommt.

c) Zu Durands Zeit (lib. VII. c. 1. n. 31) unterschied man die Feste in festa *duplicia* per totum vel maiora, in festa simpliciter duplicia vel minora und in *semiduplicia*. Zur Erklärung des Namens duplicia führt Durand unter anderem[2] auch an, daß an diesen Festen (die er einzeln aufzählt, im ganzen 16) die Antiphonen in Matutin (Nocturnum mit Laudes) und Vesper duplicirt, d. h. vor und nach den zugehörigen Psalmen ganz gesungen werden, während an den Festen, welche semiduplicia heißen (zu Durands Zeit 39), die Antiphonen nicht duplicirt, sondern vor dem Psalm bloß intonirt (inchoirt) und nur nach demselben ganz gesungen wurden. Uebrigens kann die Unterscheidung in duplicia und semiduplicia, die jedenfalls schon lange vor Durand üblich war, ihren Grund ursprünglich darin gehabt haben, daß, wie wir schon oben (S. 371, Anm. 4) andeuteten, an den hohen Festen zwei Officien, nämlich das vom Fest und das vom betreffenden Sonntag oder der Ferie, persolvirt werden mußten und man so im eigentlichsten Sinn ein doppeltes Officium (officium duplex) hatte, während man an den Festen niedern Ranges das Festofficium nur zur Hälfte (von den Lectionen resp. vom Kapitel an — daher *semi*duplex), das übrige vom Sonntag oder der Ferie betete, die Feste niedersten Ranges aber im Tagesofficium einfach commemorirte (festa simplicia). Uebrigens volle Sicherheit ist hierin nicht zu erzielen (vgl. Merati zu Gavantus); die Unterscheidung der duplicia in duplicia primae et secundae classis, maiora et minora wurde officiell erst in die Clementinische Ausgabe des römischen Breviers aufgenommen.

d) Nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 1) muß in der Pontificalvesper die erste Antiphon vom Bischof (sonst vom Officiator), die zweite vom ersten diaconus (ad *thronum* in pluviali) assistens, die dritte vom presbyter assistens, die vierte vom ersten im Chor befindlichen Canoniker, die fünfte vom zweiten diaconus assistens angestimmt und dann vom Chor weiter gesungen werden; am Schluß des Psalmes wird die Antiphon vom gesamten Chor gesungen, darf aber auch durch die Orgel supplirt werden[3]. Daß die Antiphon nur von einem intonirt und vom gesamten Chor oder doch von mehreren zu Ende gesungen wird, hat nach den Mittelalterlichen eine mystische Bedeutung. Durand a. a. O. sagt: Inchoatur (antiphona) *ab uno* unius chori et finitur a pluribus utriusque chori; primo, quia charitas (in der Antiphon gesinnbildet) ab uno scilicet Christo *incipit*, et in membris eius *consummatur* ab ipso. . . . Antiphona post psalmum communiter ab omnibus canitur, quia de dilectione commune gaudium surgit.

---

[1] Darum sind für sie auch nur zwei, dagegen für Laudes und Vesper sechs, mindestens vier Altarlichter gefordert.

[2] Nämlich weil an diesen Festen alle großen und kleinen Responsorien, die Versikel und alle Anfänge der Gesänge, z. B. der Antiphonen, Hymnen von zwei Sängern gesungen werden, was an den Semiduplicien nicht der Fall war.

[3] Damit die für das richtige Einsetzen mit dem betreffenden Kirchenton so wichtige Antiphon von den genannten liturgischen Personen richtig angestimmt (intonirt, inchoirt) werde, muß sie ihnen nach Vorschrift des Caeremoniale jedesmal durch einen geschulten Sänger (functionirenden Subdiakon oder einen andern Cleriker) präintonirt (vorgesungen) werden. In unsern jetzigen Choralbüchern ist durch einen doppelten Strich die Stelle in der Antiphon bezeichnet, wo der Intonirende aufzuhören hat. Auch beim bloßen Recitiren im Chor sollte, wenn die Antiphon vor dem Psalm nicht ganz gebetet, sondern nur angestimmt wird, der anstimmende Officiator darauf achten, daß er nicht in sinnloser oder gar lächerlicher Weise, sondern da absetze, wo in den Brevieren die Antiphon ihren Asterisk hat, welcher dem doppelten Strich in den Choralantiphonen entspricht.

§ 12.

Die Hymnen.

1. In jeder liturgischen Gebetsstunde unseres römischen Breviers kommt ein Hymnus vor. Diese Hymnen enthalten zum öftern Preis Gottes, seines Eingeborenen und der Heiligen[1], woher sie den Namen ὕμνοι, d. i. Loblieder, haben. Nicht wenige Hymnen in unserem Brevier enthalten auch Bittgebet. Charakteristisch ist für alle, daß sie inhaltlich regelmäßig in unzweideutiger Beziehung zur betreffenden liturgischen Feier resp. zur betreffenden Hore (vgl. z. B. die Hymnen der Sonntags- und Ferialmatutin, der kleinen Horen) stehen, in welcher sie gebetet werden, und daß sie metrisch gehalten sind. Die metrische Form erscheint nach dem jetzt herrschenden engern Sprachgebrauch des Wortes Hymnus als wesentlich; in alter und noch in mittlerer Zeit hatte man hierin auch einen weitern Sprachgebrauch.

a) Ὕμνος bezeichnete bei den Griechen ursprünglich ein Loblied auf die Götter, das von einem am Altare stehenden Chor zur Cither gesungen wurde. Im Matthäusevangelium (26, 30) erscheinen die sogen. Hallelpsalmen unter dem Namen ὕμνος, ohne Zweifel, weil sie wenigstens vorwiegend Lob- und Danklieder auf Gott sind. Als verschieden von den Psalmen werden schon bei Justin, dem Martyrer, Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian unter dem Namen Hymnen liturgische Dankgebete gegen Gott erwähnt, zu welchen sicherlich auch die Präfation (εὐχαριστία) gehörte, deren Schluß (Sanctus, sanctus etc.) noch jetzt im römischen Meßbuch den Namen „hymnus gloriae“ (= glorificationis) führt[2]. Man hatte nämlich in altchristlicher Zeit in der Liturgie keineswegs bloß metrische, sondern auch nicht metrische Loblieder oder Hymnen, wie der Morgenhymnus (mit dem Gloria unserer Messe fast gleichlautend; vgl. oben. S 79) und der Abendhymnus in den Apostolischen Constitutionen (VII, 47. 48) ersehen lassen; als das Wesentliche und Charakteristische am Hymnus galt nur, daß er Lobpreis Gottes war und gesungen wurde, wie aus der bekannten Stelle bei Augustin erhellt, welcher sagt: Hymnum scitis, quid est: *cantus* est cum *laude Dei* (In Ps. 148). Hiernach konnten auch die Lobpsalmen und Cantiken unter den Begriff hymni subsumirt werden, wie noch Walafrid Strabo († 849) ausdrücklich betont, da er schreibt: Notandum, hymnos dici non tantum, qui *metris* vel rhythmis decurrunt, quales composuerunt Ambrosius et Hilarius, Beda Anglorum presbyter et Prudentius Hispaniorum scholasticus et alii multi, verum etiam *ceteras laudationes,* quae verbis convenientibus et sonis dulcibus (Melodie) proferuntur, unde et liber psalmorum apud Hebraeos liber hymnorum[3] vocatur. Et quamvis in quibusdam ecclesiis hymni metrici non cantentur, tamen in omnibus *generales* hymni i. e. laudes dicuntur (De reb. eccl. c. 26). Hier wird ein engerer und weiterer Sprachgebrauch von hymnus unterschieden, eine Unterscheidung, die auch jetzt, nachdem der engere Sprachgebrauch der herrschende geworden, aus unserer Liturgie gleichwohl nicht ganz verschwunden, sondern in den Bezeichnungen

---

[1] Schon das IV. Concil zu Toledo (633) erwähnt neben den Hymnen „in laudem Dei“ auch solche „*in apostolorum et martyrum triumphos* compositi“.

[2] Vgl. des nähern Probst, Lehre und Gebet in den ersten drei christlichen Jahrhunderten, 263 ff., und Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (2. Aufl. 1881), 15 ff.

[3] So übersetzte der hl. Hieronymus das hebräische תְּהִלִּים, d. i. Loblieder, eine Benennung des Psalters a potiori, weil der vorwiegende Inhalt desselben Lobpreis Gottes ist.

des Gloria in excelsis als hymnus (angelicus; Missale ritus celebrandi IV, 7; vgl. über ihn oben S. 79 f.) und des *Te Deum* als hymnus Ambrosianus erhalten ist; auch das *Gloria patri* etc. führt bei den Schriftstellern des Mittelalters vielfach den Namen hymnus sc. glorificationis vel in honorem sanctae et unicae Trinitatis (*Walafrid.* l. c.)

b) Um das Volk zu ihren Gottesdiensten zu locken, bedienten sich im Orient schon frühe die Häretiker (Harmonius, Bardesanes u. a.) metrischer Hymnen mit lieblichen Melodien bei der Liturgie (vgl. I, 538). Den verlockenden Bestrebungen von Häretikern gegenüber verfaßte sodann der als Dichter berühmte Syrer Ephräm († 378) zahlreiche Hymnen[1] in verschiedenen Metren und ließ sie beim Gottesdienste singen, wo sich das Volk an dem melodieenreichen Gesang derselben betheiligte, erfreute und erbaute und wo viele derselben noch jetzt bei den Syrern in Gebrauch sind. Unter den Griechen führte der hl. Chrysostomus den Arianern entgegen den Gesang metrischer Hymnen in die Liturgie ein (*Walafrid.* l. c. c. 25), wo er noch jetzt im Gebetsofficium eine wichtige Rolle spielt[2].

2. Während seines vierjährigen Exils im Orient (in der Diöcese Asia) lernte der hl. Hilarius von Poitiers die metrischen Hymnen der Orientalen und Griechen und die gewaltige Wirksamkeit des Gesanges solcher Hymnen bei der Liturgie gegenüber den Arianern kennen; sehr natürlich daher, daß er nach seiner Heimkehr aus dem Orient (im Jahre 360) auch in Gallien beim Gottesdienst den Gesang metrischer Hymnen einführte, die er theils selbständig verfaßt, theils aus dem Syrischen oder Griechischen bearbeitet hatte[3]; Isidor (De eccl. off. I. c. 6) sagt von ihm: Hymnorum carmine floruit *primus* (sc. in Occidente). Der Hauptanstoß für die Aufnahme metrischer Hymnen in das liturgische Gebet ging für das Abendland jedenfalls von Mailand aus, wo der hl. Ambrosius bei dem bekannten Anlaß (I, 540) das mit ihm in der Kirche eingeschlossene Volk nicht bloß die Psalmen, sondern auch (von ihm verfertigte und dem Volke sicherlich schon bekannte) Hymnen zum erstenmal antiphonisch (im Wechselchor) singen ließ. Dieser Hymnengesang erwies sich in Mailand der arianischen Häresie gegenüber als besonders wirksam, brachte sodann überhaupt auch mehr Abwechslung, Schwunghaftigkeit und herzerfreuende Begeisterung in die Gebetsliturgie und machte deren Besuch dem Volke zu einer „devotio *dulcis*". Es ist daher a priori zu erwarten, daß man gar bald auch anderorts, wo es nicht (wie in Gallien) schon geschehen war, metrische Hymnen in das liturgische Stundengebet aufnahm, deren noch

---

[1] Eine Auswahl derselben findet sich in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter unter den Schriften des hl. Ephräm (übersetzt von Zingerle) im zweiten Bändchen; ein anderes Bändchen enthält ausgewählte Gedichte auch von andern meist dem fünften Jahrhundert angehörigen syrischen Kirchenvätern (Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug) in Uebersetzung von Dr. G. Bickell.

[2] Vgl. darüber des nähern P. Suitbert Bäumer in dem sehr gründlichen und ausführlichen Artikel „Hymnus" im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.) VI, 519—551, wo auch die mit Romanus (im fünften Jahrhundert) beginnende neue Epoche der griechischen Hymnographie eingehender besprochen und die einschlägige Literatur reichlich verzeichnet sowie über die Hymnen der armenischen und koptischen Liturgie einiges mitgetheilt ist.

[3] Sein von Hieronymus erwähnter Liber hymnorum ist verloren; neuestens hat Gamurrini aus einem neu aufgefundenen Codex einen alphabetischen, zwanzig Strophen umfassenden Hymnus auf Christus als den Gottmenschen veröffentlicht in der Schrift: S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni etc. (Romae 1887), 28—30.

im vierten, dann im fünften Jahrhundert von verschiedenen Autoren (Prudentius, Sedulius, Papst Gelasius) verfaßt wurden. In der Regel des hl. Benedikt erscheint der Hymnus bereits als integrirender Bestandtheil jeder einzelnen canonischen Hore und führt den Namen *Ambrosianus*, nicht als wären alle Hymnen von Ambrosius selbst verfaßt gewesen, sondern weil die Anregung zur Einführung des Hymnengesanges hauptsächlich von ihm ausgegangen war, und weil die von ihm verfaßten Hymnen als Musterlieder für die liturgische Hymnendichtung galten [1]. Der von großen Autoritäten (z. B. Grancolas, Mabillon, Binterim, Guéranger, Probst) vertretenen Ansicht, daß in Rom die Hymnen erst im elften Jahrhundert oder noch später Aufnahme ins Stundengebet gefunden haben, steht entgegen, daß zur Zeit des Rhabanus Maurus (a. a. O.) der Hymnengesang schon im ganzen Abendlande eingeführt war, wogegen freilich Walafrid Strabo (cap. 25) versichert, daß in einigen Kirchen keine metrischen Hymnen gesungen wurden, wie auch Amalarius, welcher im vierten Buch seiner Schrift De eccl. officiis das ganze Officium (nach römischem Ritus) eingehend erklärt, bei keiner der Horen eines Hymnus Erwähnung thut und auch in den römischen Ordines von Hymnen nicht die Rede ist. Gegenüber der Ansicht, daß die Hymnen erst so spät ins Officium der römischen Kirche Aufnahme gefunden haben, weist P. S. Bäumer auf den großen Einfluß hin, welchen das die Hymnen bereits enthaltende Officium in der Regel des hl. Benedikt auf die Umgestaltung des römischen Stundengebets unter Gregor I. geübt hat; allein wenn man sieht, daß nicht bloß in den handschriftlichen, sondern noch in den gedruckten Brevieren mancher Diöcesen, die, wie z. B. Ausburg [2], im großen und ganzen römischen Ritus hatten, ein verhältnißmäßig spärlicher Gebrauch von metrischen Hymnen gemacht ist, so drängt sich gar leicht das Bedenken auf, ob das römische Brevier wirklich schon seit Gregor I. in allen Horen Hymnen gehabt habe. Erst durch eingehende Studien älterer Brevierhandschriften von verschiedenen Diöcesen kann vielleicht eine sichere Antwort auf die in Rede stehende Frage ermöglicht werden.

3. Aus § 5, Nr. 3 (S. 370) und § 6 ist erinnerlich, daß im Mittelalter auch da, wo man römischen Ritus hatte, in Beziehung auf das Brevier nach Verschiedenheit der Diöcesen noch große Mannigfaltigkeit bestand; das Gleiche gilt bezüglich der verschiedenen Ordensbreviere. Weil damals am Brevier immer noch Umgestaltungen resp. Weiterentwicklungen vorgenommen, namentlich neue Feste, besonders Heiligenfeste, deren jede Diöcese auch ihre eigenen hatte, eingeführt wurden, so war für die Hymnendichtung fort und fort noch ein großes Gebiet offen, und erklärt sich hieraus die staunenswerthe Productivität im Mittelalter, besonders in Frankreich und Deutschland, wo damals, wie früher (I, 70. 104 f.) gezeigt wurde, auch die Tropen- und Sequenzendichtung in reichster Blüthe stand.

---

[1] Rhabanus Maurus schreibt: Ambrosius episcopus, vir magnae gloriae in Christo et in ecclesia clarissimus doctor, copiosus in huiusmodi (sc. hymnorum) carmine floruisse cognoscitur, atque inde *hymni eius nomine Ambrosiani vocantur*, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt, cuius celebritatis devotio *dehinc per totius occidentis ecclesias observatur* (Instit. cleric. II, c. 49; cf. *Walafrid.*, De reb. eccl. c. 25).

[2] Vgl. Hoeynk, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg (1889), 88 ff.

Wie groß der religiöse Hymnenschatz zumal aus dem Mittelalter sei, ersieht man schon aus dem fünfbändigen Thesaurus hymnologicus von Daniel (1841—1856; vgl. I, 128), welcher ca. 1500 Nummern enthält, ferner aus Mones durchweg aus Handschriften herausgegebenen „Lateinische Hymnen des Mittelalters" (3 Bde. 1853—1855) mit 1215 Nummern, wozu noch reichliche Nachträge von Gall Morel (1868), Roth (1888) und besonders von P. Guido Dreves S. J. in seinen äußerst werthvollen Analecta hymnica medii aevi (13 Bde. 1886—1892) gekommen sind. Der zweite Band dieser Analekten enthält aus einer Handschrift das dem zehnten Jahrhundert angehörige Hymnarium der Abtei Moissac (in Südfrankreich), der vierte Band mit dem Titel Hymni inediti ein halbes Tausend bisher ungedruckter lateinischer Hymnen aus handschriftlichen Antiphonarien und Brevieren, der fünfte und dreizehnte Band liturgische Reimofficien (vgl. oben S. 372) des Mittelalters. Um Geschichte, Texteskritik und Erklärung der Hymnen unseres römischen Breviers zugleich hat sich verdient gemacht Abbé Pimont in seiner werthvollen Schrift Les hymnes du breviaire romaine (3 Bde. 1874—1889; Sonntags-, Ferial- und Temporalhymnen behandelnd). Auch nur eine kurze Geschichte der Hymnen in der abendländischen Kirche zu geben, kann hier wohl nicht unsere Aufgabe sein; wir müssen uns damit begnügen, im nachstehenden wenigstens für die Mehrzahl der Hymnen unseres römischen Breviers die Namen der Verfasser, sofern man sie kennt, anzugeben; den Inhalt und etwaige sachliche Schwierigkeiten der einzelnen Hymnen aber werden wir füglich erst in dem Abschnitt vom Kirchenjahr besprechen, da sie für dessen Tage (Sonntage, Ferien) und Feste charakteristisch sind.

a) Dem hl. **Hilarius** von Poitiers († 366) wird, zwar nicht mit voller Gewißheit, aber mit größter Wahrscheinlichkeit und darum nahezu allgemein, der Hymnus *Beata nobis gaudia* in den Pfingstlaudes zugeschrieben. — Dem hl. **Ambrosius** († 397), welchem manche Gelehrte (Kayser, Ebert) nur vier, andere (wie die Mauriner) zwölf, andere etliche zwanzig [1], andere vierzig bis fünfzig, die alten liturgischen Bücher gegen hundert Hymnen zuschreiben, gehört ganz gewiß der Hymnus *Aeternae rerum conditor* in den gewöhnlichen Sonntagslaudes zu, nahezu gewiß die Hymnen in Terz *(Nunc sancte nobis spiritus)*, Sext *(Rector potens verax Deus)* und Non *(Rerum Deus tenax vigor)*, sodann die Hymnen *Somno refectis artubus* in der Matutin, *Splendor paternae gloriae* in den Laudes des Montags, ferner die sämtlichen Hymnen der Ferialvespern, sodann die ursprünglich einen einzigen Hymnus bildenden Hymnen *Aeterna Christi munera* in der Matutin der Apostel und *Christo profusum sanguinem* in der Matutin des Commune plurimorum martyrum, der Hymnus *Iesu corona virginum* in Vesper und Laudes des Commune virginum; wahrscheinlich gehören dem hl. Ambrosius auch an der im römischen Brevier stark veränderte Hymnus *O lux beata Trinitas* in der Vesper des Dreifaltigkeitsfestes, ferner der Hymnus *Iesu redemptor omnium* in der Weihnachtsvesper, der Hymnus *Iam lucis orto sidere* in der Prim und *Te lucis ante terminum* im Completorium. Zu den in ältern liturgischen Büchern dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Hymnen gehören unter andern auch: *Lucis creator optime* (Vesp. Dominicae), *Creator alme siderum* (Vesp. Advent.), *Verbum supernum prodiens* (Matut. Advent.), *Aurora caelum purpurat* (Dom. ad Laudes

---

[1] So neuestens P. Alex. Lipp in seiner Schrift: Die Hymnen des Cistercienserbreviers (Wien 1890). Vgl. auch Jakob, Die Kunst im Dienst der Kirche (4. Aufl.), 393 ff.

temp. pasch.), *Salutis humanae sator* (Ascens. in Laud.), *Iam Christus astra ascenderat* (Matut. Pentec.), *Deus tuorum militum* (Vesp. et Matut. in Comm. unius martyris).

b) **Aurelius Prudentius** († ca. 410), der christliche Horaz, von Geburt ein Spanier, der hohe Staats- und Militärstellungen eingenommen, verfaßte als Laie zwölf umfängliche Lieder auf die verschiedenen Tageszeiten (Καθημερινῶν — Tagzeitenbuch); aus diesen herrlichen Liedern wurden größerntheils schon im frühern Mittelalter sieben unserer Brevierhymnen ausgehoben und zusammengestellt, nämlich der Hymnus *Ales diei nuntius* in den Laudes der feria tertia, die Hymnen *Nox et tenebrae et nubila* und *Lux ecce surgit aurea* in den Laudes der feria quarta et quinta, der Hymnus *Audit tyrannus anxius* in der Matutin, der Hymnus *Salvete flores martyrum* in den Laudes des Festes der unschuldigen Kinder, der Hymnus *O sola magnarum urbium* in den Laudes von Epiphanie und der Hymnus *Quicunque Christum quaeritis* in Matutin und Vesper des Festes der Verklärung Christi (von Pius V. aufgenommen). — Den Priester (oder Bischof?) **Cölius Sedulius** aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts haben zum Verfasser die Hymnen *A solis ortus cardine* in den Laudes des Weihnachtsfestes und *Crudelis Herodes* in der Vesper von Epiphanie. — Der hl. **Venantius Fortunatus** (geb. im Venetianischen, † zu Anfang des siebenten Jahrhunderts als Bischof von Poitiers) verfaßte die Hymnen *Vexilla regis prodeunt* in der Vesper und *Pange lingua gloriosi lauream certaminis* in Matutin und Laudes des Passionssonntags und der Passionszeit, ferner den Hymnus *Quem terra pontus sidera* in der Matutin der Marienfeste, vielleicht auch das *Ave maris stella* in der Vesper genannter Feste.

c) **Gregor der Große** († 604) gilt als Verfasser der Hymnen: *Primo die quo Trinitas* in der Matutin der Sonntage nach der Octav von Epiphanie bis Quadragesima und vom ersten Octobersonntag bis Advent, *Nocte surgentes vigilemus omnes* in der Matutin der Sonntage nach Pfingsten bis zum ersten Octobersonntag, *Rerum creator optime* in der Mittwochsmatutin, *Ecce iam noctis teneatur umbra* in den Laudes jener Sonntage, in deren Matutin der Hymnus Nocte surgentes trifft, *Lucis creator optime* in den Vespern der Sonntage und extra Adventum, Quadragesimam et tempus paschale, *Audi benigne conditor* in den Sonntags- und Ferialvespern der Quadragesima, *Creator alme siderum* in den Sonntags- und Ferialvespern der Adventszeit. In manchen liturgischen Büchern wird auch der Hymnus *Rex gloriose martyrum* in den Laudes des Commune plurimorum martyrum Gregor d. Gr. zugeschrieben.

d) **Paulus Diaconus** (Warnefrid; † am Ende des achten Jahrhunderts), der gelehrte Mönch von Monte Cassino und längere Zeit am Hofe Karls d. Gr., hat den berühmten Hymnus *Ut queant laxis* verfaßt, der auf Vesper, Matutin und Laudes des Festes Johannes des Täufers vertheilt ist, und der in der Geschichte des Choralgesangs berühmt geworden ist, weil Guido von Arezzo die Silben der einzelnen Melodieglieder der ersten Strophe seiner von ihm erfundenen sogenannten Solmisation (ut, re, mi, fa, sol, la, si) zu Grunde legte. Die sämtlichen Hymnen an Peter und Paul sowie an den beiden Kathedrafesten (18. Januar und 22. Februar) sollen vom hl. **Paulinus von Aquileja** († 802) verfaßt sein. Den Hymnus *Veni, creator Spiritus* legen einige Gregor d. Gr., andere Karl d. Gr., wieder andere dem Abt von Fulda und nachmaligen Erzbischof von Mainz, **Rhabanus Maurus** († 856), bei; dieser gilt ziemlich allgemein als Verfasser der Hymnen *Te splendor et virtus patris* und *Christe decus sanctorum angelorum* in der Matutin und in den Laudes des Michaelifestes, desgleichen der im jetzigen römischen Brevier stark geänderten Hymnen *Placare Christe servulis* und *Salutis aeternae dator* in Matutin und Laudes des Allerheiligenfestes. Der Hymnus *Summi pa-*

rentis unice in den Laudes des Festes der heiligen Büßerin Magdalena wird dem hl. Odilo von Clugny († 1049) zugeschrieben. Die Hymnen des Namen-Jesu-Festes: *Iesu dulcis memoria* in der Vesper, *Iesu rex admirabilis* in der Matutin und *Iesu decus angelicum* in den Laudes, sind aus einem 190 Verse zählenden Iubilus rhythmicus de nomine Iesu des hl. Bernhard († 1153) ausgehoben. Die sämtlichen Hymnen des Frohnleichnamsfestes haben gleich der Sequenz desselben (vgl. oben 106 f.) den hl. Thomas von Aquin († 1274) zum Verfasser, und die Hymnen zu Vesper, Metten und Laudes des festum septem dolorum b. Mariae virginis (am Freitag vor dem Palmsonntag) sind Bestandtheile der von dem Franziskanerbruder Jacobus de Benedictis aus Todi († 1306) verfaßten Sequenz *Stabat mater* (vgl. oben 109 f.). Die beiden Hymnen *Custodes hominum* in Vesper und Matutin und *Aeterne rector siderum* in den Laudes des Schutzengelfestes, desgleichen den Hymnus *Pater superni luminis* in der Vesper des Magdalenafestes hat, das kann als gewiß gelten, der Cardinal Bellarmin († 1612) verfaßt. Das ganze Officium, also auch die Hymnen, am Fest des hl. Joseph hat Papst Clemens XI. zum Verfasser. Der Kirchweihhymnus *Caelestis urbs Ierusalem* hat zu seiner Grundlage den vielleicht ins siebente Jahrhundert hinaufreichenden, textlich stark von ihm verschiedenen Hymnus *Urbs Ierusalem beata*, von einem unbekannten, vielleicht Spanien angehörenden Verfasser. Einzelne weniger berühmte Namen der Verfasser von Hymnen für neuere und neueste Officien siehe in dem mehrerwähnten Artikel „Hymnus" im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.), 541; bezüglich der ältern Hymnen und ihrer Verfasser ist besonders Radulph von Tungern († 1400; De canon. observ. propos. 13) zu vergleichen.

4. Weil bestimmt, vom Volk gesungen zu werden, sind die ältesten und die nach ihrem Vorbild verfaßten ältern Hymnen in der Regel einfach und leicht verständlich, haben das dem Gesang günstige trochäische oder jambische Metrum, welches sich aber nicht streng an die Quantität bindet, sondern vorwiegend Rhythmus ist, wie auch die ältern Melodien der Hymnen nicht auf quantitirenden, sondern accentuirenden Gesang berechnet sind. In Rücksicht auf Verwendung im Chorgesang haben die Hymnen strophische Gliederung und schon frühe nicht selten auch den Reim. Unter dem Einfluß der Renaissance wurden, besonders im Auftrag des dichterisch begabten Papstes Urban VIII. [1], die Hymnen des römischen Breviers nach den Regeln des antiken Metrums und der classischen Latinität verbessert — wie man es nannte [2] — und für diesen Zweck nicht etwa bloß Prosodiefehler beseitigt, sondern oftmals der ganze Text abgeändert, woher es kommt, daß die Hymnen in den ältern Brevieren von den im jetzigen römischen Brevier textlich oft stark verschieden sind (vgl. Daniels Thesaurus hymnologicus, wo die ältere und die jetzige Textesgestalt nebeneinander mitgetheilt sind). Die Benediktiner, Cistercienser, Kartäuser und Dominikaner hielten mit gutem Grund an der altehrwürdigen Gestalt ihrer Brevierhymnen fest. Bezüglich des Werthes oder Unwerthes sapphischer, asklepiadeischer und dergleichen classischer Metren in der Liturgie verweisen wir auf das I, 395 Gesagte.

---

[1] Von ihm sind die Hymnen am Feste der hl. Martina (30. Januar) und der hl. Elisabeth von Portugal (8. Juli) verfaßt.

[2] Gleich anfänglich waren manche der Ansicht: hymnos illos, ut ad poeseos et latinae linguae leges exigerentur, *veterem simplicitatem amisisse* atque pietatis vim, quam undique spirabant, enervatam esse; accessit latinitas et recessit pietas" (cf. *Grancolas* l. c. I, c. 28).

5. Wie die Psalmen und Cantiken in der Regel doxologisch — mit Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto — geschlossen werden (S. 399), so ist regelmäßig auch die Schlußstrophe der Hymnen doxologischer Natur, sofern an den Dreieinigen entweder eine allgemein gehaltene oder eine dem Fest resp. der liturgischen Zeit entsprechende Lobpreisung gerichtet oder aber die Trinität wenigstens indirect dadurch verherrlicht wird, daß man abschließend eine Bitte vertrauensvoll ihr zu Füßen legt. In manchen Hymnen ist die Schlußstrophe ausschließlich an den Sohn gerichtet. Die Schlußstrophen unserer Hymnen im Brevier sind keineswegs immer ursprüngliche Bestandtheile derselben, sondern vielfach erst von der Kirche hinzugefügt worden.

a) Ausschließlich und direct doxologisch gleich dem Gloria Patri ist folgende Schlußstrophe:

Deo *Patri* sit gloria
Eiusque soli *Filio*
Cum Spiritu *Paraclito*
Nunc et per omne saeculum.

in der österlichen Zeit[1] lautet sie:

Deo *Patri* sit gloria
Et *Filio, qui a mortuis*
Surrexit, ac *Paraclito*
In sempiterna saecula.

Ferner die Schlußstrophen:

Patri simulque *Filio*
Tibique, sancte *Spiritus,*
Sicut fuit sit iugiter
Saeclum per omne gloria.

Virtus, honor, laus, gloria,
Deo *Patri* cum *Filio,*
Sancto simul *Paraclito*
In saeculorum saecula.

Laus et perennis gloria
Patri sit atque *Filio,*
Sancto simul *Paraclito*
In sempiterna saecula.

Decus *Parenti* debitum
Sit usquecunque altissimo,

[1] Von der Vesper des Weißen Sonntags bis zu Christi Himmelfahrt und nach Umfluß der liturgischen Himmelfahrtszeit bis zum Samstag nach Pfingsten, mit welchem die österliche Zeit schließt. Diese österliche Schlußstrophe ist auch in den Hymnen aller einfallenden Feste zu nehmen, sofern sie keine eigene Schlußstrophe und das gleiche Metrum haben. Auch der Hymnus Veni creator Spiritus hat, wenn er in der österlichen Zeit gebetet wird, die in Rede stehende Schlußstrophe, während er sonst ausnahmslos (auch infra Octav. Nativ. B. M. V.) geschlossen wird mit:

Deo Patri sit gloria,
Eiusque soli Filio
Cum Spiritu Paraclito
Nunc et per omne saeculum.

*Nato*que Patris unico
Et inclyto *Paraclito,*
Cui laus, potestas, gloria
Aeterna sit per saecula.

Sempiterna sit beatae
Trinitati gloria,
Aequa *Patri Filioque,*
Par decus *Paraclito;*
Unius Trinique nomen
Laudet universitas.

b) Im ersten Band (S. 278 f.) wurde gezeigt, daß und warum in der Schlußformel aller liturgischen Orationen die drei göttlichen Personen genannt werden; zunächst soll dadurch ausgedrückt werden, daß man die erflehte Gnade durch den gottmenschlichen Mittler vom dreieinigen Gott zu erlangen hoffe, aber in dieser Nennung der einzelnen drei göttlichen Personen ist zugleich eine λατρεία, eine indirecte Verherrlichung derselben, eine indirecte Doxologie gelegen. Das Gleiche gilt von jenen Schlußstrophen unserer Hymnen, welche Bitte enthalten, die aber unter Nennung der einzelnen drei göttlichen Personen oder doch der Trinitas et Unitas vorgetragen wird. Hierher gehören:

Praesta *Pater* piissime
Patrique compar *Unice,*
Cum Spiritu *Paraclito*
Regnans per omne saeculum.

Praesta, beata *Trinitas,*
Concede, simplex *Unitas,*
Ut fructuosa sint tuis
Ieiuniorum munera.

c) Gleichwie manche Orationen nicht direct an den Vater, sondern direct an den Sohn gerichtet sind (vgl. I, 279), welcher daher in der zugehörigen Schlußformel an erster Stelle, aber unter Nennung auch des Vaters und des Heiligen Geistes angeredet wird, so gibt es auch Hymnen, in deren Schlußstrophe direct und an erster Stelle der Sohn angeredet, aber auch der Vater und der Heilige Geist genannt werden, und zwar ist dies nicht bloß bei Hymnen, welche durchweg, wie z. B. Iesu redemptor omnium, Aeternae rex altissime (Christi Himmelfahrt), an den Sohn gerichtet sind, der Fall, sondern auch bei andern, dann nämlich, wenn es das betreffende Fest oder die laufende Festzeit mit sich bringt, daß der Sohn Gottes im Vordergrunde steht, wie z. B. in der Weihnachtszeit bis Epiphanie und während der Octav von Epiphanie, wo im Culte aller Augen auf den neugebornen und bereits auch vor der Heidenwelt geoffenbarten Gottmenschen gerichtet sind. Aehnlich verhält es sich mit dem Frohnleichnamsfest und seiner Octav, weil im Geheimniß des heiligsten Fleisches und Blutes Jesu Christi das Geheimniß der Fleischwerdung und Geburt Jesu in gewissem Sinn sich erneuert (vgl. des nähern oben S. 310), desgleichen mit den Marienfesten[1], da ja der tiefste Grund aller Marienverehrung in der Gottesmutterschaft gelegen

[1] Nur das festum exspectationis partus B. M. V., welches in den Advent fällt, hat gleich dem Adventhymnus Creator alme siderum die schon sub a) angeführte Schlußstrophe: Virtus, honor, laus, gloria etc.

ist, weshalb an diesen Festen in den Schlußstrophen der Hymnen an erster Stelle Jesus als Sohn Mariens (qui natus es de virgine) direct angeredet wird.

Hierher gehören die Schlußstrophen:

Iesu, tibi sit gloria,
Qui natus es de virgine,
Cum *Patre* et almo *Spiritu*
In sempiterna saecula.

Iesu, tibi sit gloria,
Qui te revelas (ἐπιφανεία) *gentibus*[1],
Cum *Patre* et almo *Spiritu*
In sempiterna saecula.

Iesu, tibi sit gloria,
Qui victor in coelum redis,
Cum *Patre* et almo *Spiritu*
In sempiterna saecula[2].

Diese Schlußstrophen müssen an den betreffenden Festen in allen Hymnen, sofern diese nicht (wie z. B. in Vesper, Matutin und Laudes des Frohnleichnamstages) eigene Schlußformeln resp. ein anderes Metrum haben, genommen werden, ebenso und unter der gleichen Voraussetzung an allen Festen, welche in ihre Octav fallen, auch wenn die Octav nicht commemorirt wird. Die Hymnen der Vesper, Matutin und Laudes am Sieben-Schmerzen-Fest vor dem Palmsonntag (dem Stabat mater entnommen) haben einen eigenen Schluß, in den Horen sodann lautet der Schluß: Iesu, tibi sit gloria, *qui natus es de virgine,* am Sieben-Schmerzen-Fest im September aber: Iesu, tibi sit gloria, *qui passus es pro servulis.* Die in Rede stehenden Schlußformeln sind in der Vesper und im Completorium auch dann noch beizubehalten, wenn die Vesper a capitulo schon de sequenti zu beten ist, ja selbst wenn das Fest mit eigener Schlußstrophe in der Vesper de sequenti (eines Festes ohne eigene Schlußformel) auch nur noch commemorirt wird. Ueber weitere rubricistische Details bezüglich der Schlußstrophe der Hymnen vgl. Hartmann, Repertorium rituum § 68, III, und *De Herdt,* Sacrae liturgiae praxis p. IV. c. 20.

6. Weil der Hymnus, wenn auch nicht immer directer Lobpreis, so doch jederzeit Ausdruck einer freudig gehobenen Gebetsstimmung ist, so begreift sich leicht, warum Triduo mortis Christi, an diesen drei Tagen der tiefsten Bußtrauer über Jesu Tod, in keiner der canonischen Gebetsstunden ein Hymnus, wohl aber in jeder der Bußpsalm Miserere vorkommt; ferner, warum das Todtenofficium keinen Hymnus hat; weiter ist klar, warum der Hymnus niemals sitzend, sondern allzeit stehend gesprochen

---

[1] Am Feste der Verklärung Christi (6. Aug.): *Qui te revelas parvulis.*

[2] In der Schlußstrophe des Himmelfahrtshymnus Salutis humanae sator wird nur Christus angeredet, des Vaters und des Heiligen Geistes aber nicht Erwähnung gethan; sie lautet:

Tu dux ad astra et semita,
Sis meta nostris cordibus,
Sis lacrymarum gaudium,
Sis dulce vitae praemium.

Das Gleiche gilt vom Hymnus in der Matutin des Commune plurimorum martyrum.

wird; nur für einzelne Strophen ist Genuflexion vorgeschrieben, zum Zeichen, daß man das betreffende Mysterium anbeten (so bei den Strophen O salutaris hostia, Tantum ergo Sacramentum, sodann tempore passionis, quo fulget crucis mysterium bei der Strophe O crux ave spes unica; vgl. des nähern I, 597) oder daß man eine Bitte besonders dringlich (fußfällig) vortragen wolle (so bei den Strophen Veni sancte Spiritus, Veni creator Spiritus, Ave maris stella; vgl. I, 597). Am Fest des Siegesjubels über die Auferstehung des Herrn, am Osterfest, und während seiner Octav hat das Officium, weil es ja durchweg Lobpreis ist, gar keinen Hymnus.

7. In Laudes und Vesper, welche schon ihrer Natur nach, wenigstens im großen und ganzen, den Charakter der Lobpreisung und des kindlichen Dankes, darum kein alttestamentliches, sondern ein neutestamentliches, dem Adel der Gotteskindschaft entsprechendes Canticum haben und von jeher besonders feierlich gehalten wurden (S. 361 ff.), hat der Hymnus seinen Platz erst nach der Psalmodie, aber noch vor dem Canticum, in welchem Psalmodie und Hymnus ihren Höhepunkt erreichen, und auf welches der Hymnus vollends vorbereiten soll [1], was auch von dem im neutestamentlichen Canticum Nunc dimittis culminirenden Completorium gilt. Im *Officium nocturnum* geht der Hymnus der Psalmodie voraus, um den Beter, welcher trotz des schon vorausgegangenen Invitatoriums die vorhandene Schläfrigkeit (Off. *nocturnum*) vielleicht doch noch nicht ganz überwunden hat, für die nachfolgende Psalmodie geistig vollends frisch und schwunghaft zu machen. In den kleinern Horen haben die Hymnen ihren Platz wohl deshalb vor der Psalmodie, damit sie dem Beter den Uebergang von den zerstreuenden Geschäften und Sorgen des Tageslebens zu gesammeltem, in gehobener Stimmung zu verrichtendem Psalmengebet erleichtern [2], und zugleich um durch ihren Inhalt dem Beter nahezulegen, um was er in der betreffenden kleinern Hore speciell zu beten habe, wie sich bei Besprechung der einzelnen Horen zeigen wird.

§ 13.

Die Lesungen, Responsorien und Versikel.

1. Bei Erklärung der Meßliturgie wurde (S. 87 f.) gezeigt, daß seit Apostelzeiten bei der Feier des heiligsten Opfers Schriftlesung stattfand. Daß solche auch beim Stundengebet schon in ältester Zeit stattgefunden habe, läßt sich zwar nicht stricte beweisen, aber in hohem Grade ist wahrscheinlich, daß wenigstens bei den Gebetsstunden, welche öffentlich gehalten wurden, also bei den Laudes und der Vesper und besonders bei den Vigilien, zumal wenn das Volk sich bei denselben einfand, nicht bloß Psalmen

---

[1] In *Vesperis* modulatione hymni excitamur ad intelligendum canticum beatae Mariae Virginis (Magnificat), in *matutinis Laudibus* ad canticum Zachariae (Benedictus) praeparamur. *Hugo Victor.*, De off. eccl. II. c. 8.

[2] In *Matutinis* hymnus statim ponitur in principio, ut excitet sua modulatione *corda torpentia;* in Prima et ceteris horis diurnis, ut ad divini amoris dulcedinem retrahat *corda curis cotidianis occupata. Hugo Victor.* l. c.

gesungen wurden, sondern schon im Interesse wohlthuender Abwechslung, sodann behufs der Belehrung und Erbauung neben dem Psalmengesang auch Schriftlesung stattfand. Keinenfalls ist die Schriftlesung in das Stundengebet erst durch das Mönchthum eingeführt worden, wie der Abt Theodomar in einem Briefe an Karl d. Gr. behauptete; schon das Concil von Laodicäa (nach der Mitte des vierten Jahrhunderts) verordnete: Quod in conventu fidelium *nequaquam psalmos continuare* conveniat, sed per intervallum id est per psalmos singulos recenseri debeant lectiones (can. 17). Was die mittelalterlichen Schriftsteller versichern, nämlich der hl. Hieronymus habe auf Veranlassung des Papstes Damasus nicht bloß für die Opferfeier (vgl. oben S. 395) [1], sondern auch für das Stundengebet eine feste Ordnung der Schriftlesung hergestellt, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit beweisen, hat aber, wie schon früher (§ 4, Nr. 2 d, S. 367) bemerkt, viele Wahrscheinlichkeitsgründe für sich. Unter dem Einfluß der Benediktinerregel sodann, die für jede Hore eine Lesung hat, wird Gregor d. Gr. für die römische Kirche die Schriftlesung im Stundengebet noch weiter entwickelt haben (vgl. § 5, Nr. 2, S. 369), was auch nach ihm noch in mancher Beziehung geschehen ist, wie ja auch das Kirchenjahr, auf dessen Festzeiten bei Auswahl und Vertheilung der zu lesenden Bücher schon frühe Rücksicht genommen wurde, mehr und mehr sich entwickelte. Wohl rührt die im kirchlichen Rechtsbuch (Decret. dist. 15) enthaltene, mit unserer jetzigen Scriptura occurrens fast ganz übereinstimmende Leseordnung für das kirchliche Officium gewiß nicht von Papst Gelasius und einem unter ihm gehaltenen römischen Concil her, war aber in der römischen Kirche jedenfalls schon im frühern Mittelalter in Gebrauch, wie aus Handschriften und mittelalterlichen Schriftstellern sich ergibt [2]. Noch in Brevieren des 14. Jahrhunderts waren die für eine bestimmte Zeit des Kirchenjahres treffenden biblischen Bücher keineswegs in kleinere Abschnitte zerfällt und diese auf die einzelnen Tage vertheilt, sondern standen continua serie in den Brevieren [3]; es war daher beim Breviergebet bezüglich der Schriftlesung viel freier Spielraum gelassen und eine durchgreifende Einheitlichkeit nicht vorhanden [4]. Bevor für die einzelnen Tage bestimmte Leseabschnitte aus den betreffenden biblischen Büchern abgegrenzt und festgestellt waren, wurde vom Leiter des Chorgebets dem Leser das Zeichen zum Aufhören gegeben, wie er demselben auch Mission und Segen zur Lesung ertheilte (Iube, domine, benedicere etc.).

Wie nach der Regel des hl. Benedikt bei den Mönchen, so waren frühe auch schon beim Weltclerus im nächtlichen Gebetsdienst neben den Lesungen

---

[1] Ueber die Evangelien-Perikopen in der Messe vgl. den gründlichen Artikel von St. Beissel in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1889, S. 661 ff.

[2] Vgl. Schu, Die biblischen Lesungen, 32 ff., ferner Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, 13 ff., und *Honorius Augustod.*, Gemma animae IV. c. 118.

[3] Bezüglich der lectio continua bei der Opferfeier vgl. oben S. 89. Die Bezeichnung „scriptura *occurrens*“ setzt schon voraus, daß für die einzelnen Tage je die treffenden (occurrirenden) Abschnitte festgestellt waren.

[4] Vgl. Hoeynk, Geschichte der Liturgie des Bisthums Augsburg, 83 ff., wo dargethan ist, daß im Bisthum Augsburg, das im großen und ganzen römischen Ritus hatte, manchmal der Väter-Sermo in der ersten und zweiten Nocturn, dagegen öfters in beiden Nocturnen de scriptura occurrente gelesen wurde, wie auch die vitae sanctorum nicht selten durch die erste und zweite Nocturn sich erstreckten.

aus den heiligen Schriften solche aus berühmten orthodoxen Vätern gebräuchlich; man schließt dies mit Recht aus der bekannten Decretale des Papstes Gelasius (Ep. 42), in welcher angegeben ist, welche Schriften der Väter (öffentlich) zu lesen seien. Martyreracten durften zu des Gelasius Zeit in der römischen Kirche nicht (wie z. B. in Gallien) öffentlich gelesen werden (vgl. § 4, Nr. 2 d, S. 367), und ein alter Ordo romanus (cf. *Grancolas* l. c. 96) gibt an, daß es in der römischen Kirche bis auf Hadrian I. (772—795) so gehalten worden sei. Die Lesungen im Nachtofficium sitzend anzuhören, war schon zur Zeit des hl. Benedikt Brauch (Regul. c. 9); nur die Lesung des Evangeliums hörte man allzeit stehend an (I, 588 f.; vgl. oben S. 121).

a) Die im kirchlichen Rechtsbuch enthaltene, dem Papst Gelasius und einem unter ihm gehaltenen römischen Concil beigelegte Ordnung der Schriftlesung in der „apostolischen Kirche" ist folgende: Von Septuagesima bis 15 Tage vor Ostern (Passionssonntag) Lesung des Pentateuch[1]; von da bis Coena Domini Lesung des Propheten Jeremias; Triduo mortis Christi Lamentationen und Lesungen aus dem ersten Korinther- und Hebräerbrief. In Pascha Domini homiliae ad ipsum diem pertinentes, infra hebdomadam (Paschae) homiliae. In octavis Paschae (Weißer Sonntag, jetzt am folgenden Montag) ponunt actus apostolorum, et epistolas canonicas, et apocalypsin (diese jetzt vor den katholischen oder canonischen Briefen gelesen) usque in octavas Pentecostes. In octavis Pentecostes (jetzt am Montag nach dem erst später eingeführten Dreifaltigkeitsfest) ponunt libros regum et paralipomena (letztere werden jetzt nicht mehr gelesen) usque in calendas Augusti. In dominica prima mensis Augusti ponunt Salomonem (d. i. die dem Salomon beigelegten libri sapientiales (nämlich Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Weisheit und Jesus Sirach) usque in calendas Septembris. In dominica prima Septembris ponunt Iob, Tobiam (jetzt und schon im frühen Mittelalter nach Tobias auch Judith), Esther, Esdram (jetzt nicht mehr gelesen) usque in calendas Octobris. In dominica prima mensis Octobris ponunt librum (os) Machabaeorum (jetzt erstes und zweites). In dominica prima Novembris ponunt Ezechielem et Danielem et minores Prophetas usque in calendas Decembris. In Dominica prima mensis Decembris ponunt Isaiam prophetam usque ad nativitatem Domini. In natali Domini leguntur primum de Isaia tres lectiones (die gleichen wie jetzt), deinde leguntur sermones vel homiliae ad ipsum diem pertinentes. In natali s. Stephani homilia de ipso die; in natali s. Ioannis similiter; in natali Innocentium similiter; in natali s. Sylvestri similiter. In octava natalis Domini (noch nicht Circumcisio genannt) homilia de ipso die. In dominica prima post Nativitatem (jetzt am Tag nach Epiphanie) ponunt epistolas Pauli usque ad Septuagesimam. In Epiphania lectiones tres de Isaia.

Aus welcher Zeit obiges Leseverzeichniß sei, läßt sich nicht genau bestimmen; aus Amalarius (De ordine antiphonarii prolog.) aber und aus Handschriften, die ins achte Jahrhundert hinaufreichen[2], wissen wir bestimmt, daß mit wenigen Ausnahmen schon im frühern Mittelalter die heiligen Schriften beim Stundengebet in der Reihenfolge des obigen Verzeichnisses gelesen wurden; man vermuthet mit gutem Grund (vgl. Ranke a. a. O. 30), daß es im großen und ganzen ins sechste Jahrhundert, vielleicht noch weiter hinaufreiche; was namentlich im Hinblick auf einschlägige Aeußerungen Leo's I. (Bibliothek der Kirchenväter, Papstbr. V, 479) mehr als bloß

---

[1] Nach andern Leseverzeichnissen waren in dieser Zeit auch Josue und Richter (Heptateuch) sowie das Büchlein Ruth zu lesen.

[2] Vgl. dieselben bei Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, 22 ff.

wahrscheinlich ist; übrigens in der Regel des hl. Benedikt geschieht desselben noch nicht Erwähnung; wohl aber ersehen wir aus genannter Regel, daß an Sonn- und Festtagen in der dritten Nocturn auch das (ganze) Tagesevangelium gelesen wurde, und zwar vom Abt nach dem Te Deum [1]; anderwärts zog man es vor, von dem Evangelium, das ja in der Messe ganz gelesen resp. gesungen wird, in der dritten Nocturn nur den Anfang zu lesen und daran eine patristische Auslegung desselben zu reihen.

b) Erster Zweck der ausgedehnten Schriftlesung im Stundengebet war ohne Zweifel, den Clerus, und soweit thunlich auch das Volk möglichst mit der ganzen Heiligen Schrift zum Behuf der Belehrung und Erbauung bekannt zu machen; hatte ja schon der hl. Paulus an Timotheus (2, 3, 15) geschrieben: Sacrae litterae, quas ab infantia nosti, possunt te instruere ad salutem per fidem, quae est in Christo Iesu. Omnis *scriptura divinitus inspirata* utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Die Kirchenväter sodann (z. B. Clemens v. Alex., Origenes, Ephrem, besonders Hieronymus, Basilius, Chrysostomus) fordern wieder und wieder zur Lesung und Betrachtung der heiligen Schriften sowohl des Alten als Neuen Testamentes auf. Hieronymus ermahnt die Mutter Läta, sie solle bei Erziehung ihrer Tochter Paula zuerst darauf dringen, daß sie das Psalterium (auswendig) lerne; „an diesen Gesängen möge sie sich erlustigen und in den Sprichwörtern Salomons weise Lebensregeln sich aneignen; im Prediger gewöhne sie sich, das Irdische zu verachten, im Job eifere sie den Beispielen der Geduld und Tugend nach. Dann gehe sie über zu den Evangelien, die sie nie aus den Händen legen darf; die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel trinke sie mit voller Herzenslust. Wenn sie die Vorrathskammern ihres Innern mit diesen Schätzen wird bereichert haben, lerne sie auswendig die Propheten, den Heptateuch, die Bücher der Könige und der Chronik, Esdras und Esther; zuletzt, wenn es ohne Gefahr geschehen kann, lerne sie das Hohelied, damit sie nicht, wenn sie es gleich anfangs lese, unter den fleischlich-sinnlichen Worten den Hochzeitsgesang der himmlischen und geistlichen Vermählung verkennend, zu ihrem Schaden verwundet werde. Vor allen apokryphen Büchern nehme sie sich in acht. . . . Die Werke des Cyprian soll sie stets in Händen haben, die Briefe des Athanasius und die Bücher des Hilarius kann sie ohne Anstoß lesen" (Brief an Läta, Kap. 12). Wieder und wieder betonen besonders Chrysostomus (z. B. 4. Homilie v. d. Buße, 1) und Basilius (z. B. im Brief an Gregor von Nazianz, 4), daß der Christ für alle Verhältnisse und Lagen seines Lebens in den heiligen Schriften, besonders in den historischen des Alten Testamentes, erhabene, anregende Vorbilder für sich finde; sehr natürlich daher, daß man, weil ja nicht jeder einzelne im Besitz der heiligen Bücher war, die Lesung derselben ins öffentliche Stundengebet aufnahm, und daß man sie auf die Psalmodie folgen ließ, ihr nicht vorausschickte. In den heiligen Schriften redet nämlich Gott, und die liturgische Schriftlesung erscheint daher als Ansprache Gottes an die Zuhörer, welch letztere passend sich zuerst in der Psalmodie an Gott gewendet, betend ihn angesprochen, an ihn sich hingegeben und dadurch ihr Inneres für die in der Schriftlesung nachfolgende Rücksprache Gottes an sie erschlossen und übernatürlich empfänglich gemacht haben. Das Verzeichniß der heiligen Bücher, welche gottesdienstlich vorgelesen werden durften, hieß in alter Zeit κάνων, d. i. Regel; diese Regel lautete, daß nur inspirirte Bücher als heilige

---

[1] Bei den Cluniacensern und Hirschauern geschah diese Lesung vom Ambo aus, und zwar an Sonn- und Festtagen in besonders feierlicher Weise unter Anwendung von Incens, nachdem schon während der dritten, sechsten und neunten Lection durch einen Priester in Chorkappe auch der Hochaltar incensirt worden war; cf. Consuetud. Hirsaug. I. c. 28 sqq.

Schriften vorgelesen werden dürfen, woher es kommt, daß canonisch, d. h. der liturgischen Leseregel entsprechend, gleichlautend ist mit inspirirt (vgl. oben S. 87 Anm. 1). Weil gerade dadurch, daß die heiligen Bücher bei der Liturgie, speciell im Stundengebet öffentlich gelesen werden, deren inspirativer Charakter, deren Canonicität fort und fort thatsächlich documentirt wird, verlangt die Kirche, daß von allen einzelnen Büchern der sogen. scriptura occurrens in jedem Kirchenjahr wenigstens das *initium* gelesen werde, auch wenn es infolge der Häufung von Festen mit eigener Schriftlesung sich etwa träfe, daß zwei oder drei initia an ein und demselben Tag als scriptura occurrens gelesen werden müßten. Aus den Büchern Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter, Ruth, Paralipomena, Esdras, Hohes Lied und Baruch, welche in unserer dermaligen scriptura occurrens nicht mehr vorkommen, wird zumeist anderweitig in der Liturgie, besonders im Meßbuch, Gebrauch gemacht und so ihr inspirativer Charakter documentirt.

c) Wie im Orient, was aus mehreren Stellen bei Chrysostomus ersichtlich ist, so wurden auch im Occident die heiligen Bücher beim Stundengebet nicht durchweg in der Reihenfolge gelesen, welche sie im Bibelcanon einnehmen, sondern es war der Leseplan von der Idee des Kirchenjahres beeinflußt. Ganz klar ist dies bezüglich der Leseordnung im Decretum Gratians und bezüglich der scriptura occurrens unseres jetzigen römischen Breviers, in welchem die Schriftlesung mit der Vorbereitungszeit auf das Osterfest, d. i. am Sonntag Septuagesima, von vorne, nämlich mit dem Buche Genesis, beginnt[1]. Ostern ist das älteste und höchste der Feste des Kirchenjahres, die „Metropolis aller Feste", die „festivitas festivitatum", das Fest der „vita nova" *(Aug.)*. In der Auferstehung des Erlösers gelangte das „neue Leben" zum endgiltigen Sieg über den Tod, welcher seit der Sünde Adams und infolge derselben geherrscht hatte (1 Kor. 15, 22 ff. Hebr. 2, 14 f.); der stimulus dieses Todes, den Christus überwand, war die Sünde, und wie diese in die Welt gekommen sei, wie sie immer mehr um sich gegriffen, ferner was Gott schon im Alten Testamente gethan und im mosaischen Gesetze angeordnet habe, um ihr zu steuern und um den endlichen Sieg über dieselbe durch Jesu Tod und Auferstehung allmählich vorzubereiten, das erfährt man zunächst aus der Genesis und dann aus den übrigen Büchern des Pentateuch. Um sich nun möglichst gut auf das „Fest des neuen Lebens" vorzubereiten und an Ostern in würdiger Ostercommunion ganz sicher zu neuem Leben in Christo auferstanden zu sein, bereiten sich die Christen schon von Septuagesima an, dann besonders intensiv in der Quadragesima durch büßende Entsagung (besonders Fasten) auf das Osterfest vor; und da ist es nun gewiß passend und zu heiligem Bußernste stimmend, wenn man durch die liturgische Schriftlesung an den alttestamentlichen Zustand erinnert wird, welchem im Grund genommen auch der getaufte (Tod-)Sünder, ja selbst die Gerechtfertigten insoweit noch angehören, als sie Buße zu thun Bedürfniß haben und der Sündentod in ihnen nicht ganz überwunden ist. Darum sind denn auch sämtliche Lectionen der Messen in den Fastenferien (nicht auch an den Sonntagen, an denen ja nicht gefastet wird) dem Alten Testament entnommen; schmachten ja die Fastenden auch noch unter dem spiritus servitutis et timoris (Röm. 8, 15), welcher der Geist des Alten Bundes war. In älterer Zeit begann das Kirchenjahr nicht mit dem Advent, sondern mit der Vorbereitungszeit auf das Osterfest: ein weiterer Grund, warum man mit Beginn des Kirchenjahres auch die Schriftlesung von vorne begann.

[1] In dem Abschnitt vom Kirchenjahr wird gezeigt werden, daß die Vorbereitungszeit auf das Osterfest ursprünglich erst mit Quadragesima begann, daß Quinquagesima, Sexagesima und zuletzt Septuagesima erst später und allmählich eingeführt wurden; nach einzelnen auf uns gekommenen Handschriften beginnt die Vorbereitung auf Ostern und darum die Lesung aus der Genesis noch mit Sexagesima.

Warum in der Zeit des Kirchenjahres, welche speciell dem Andenken an Jesu Leiden gewidmet ist (vom 15. Tage vor Ostern an), der Prophet Jeremias gelesen wird, ist von selbst klar; er war unter den Propheten der Mann des Leidens κατ' ἐξοχήν und darum adäquatester Typus des leidenden Erlösers. Das lauteste Zeugniß für die Thatsächlichkeit und Bedeutung der Auferstehung Jesu sind die Predigt der Apostel und die von ihnen gewirkten Wunder, weshalb im Orient und Occident nach Ostern die Apostelgeschichte, danach die Apokalypse gelesen wird, in welcher der Sieg, die Herrlichkeit und das Reich des Auferstandenen geschildert werden; die sieben katholischen Briefe sind in der scriptura occurrens unmittelbar an Apostelgeschichte und Apokalypse wohl zunächst aus dem äußern Grund angereiht, weil sie schon in alter Zeit mit denselben in einem eigenen Volumen (Codex) beisammen standen resp. den paulinischen Briefen vorausgingen (Reithmayr, Einleitung ins Neue Testament, 690). Am Schluß der Pfingstoctav wird die um Ostern unterbrochene Lesung aus dem Alten Testament wieder aufgenommen, und zwar kommen zuerst historische (Briefe der Könige), dann abwechslungshalber lehrhafte (die Weisheitsbücher), hierauf wieder historische (Tobias, Judith, Esther, Makkabäer) und dann die Mehrzahl der prophetischen Bücher (Ezechiel, Daniel, die zwölf kleinen Propheten) zur Lesung. „Praecedunt libri exemplares, sequuntur doctrinales, redeunt alii exemplares, tum alii doctrinales, quia plus movent facta quam verba, et hac vicissitudine ad perfectionem virtutis pervenitur" (*Durand* l. c. lib. VI. c. 129). In der Vorbereitungszeit auf Weihnachten wird ganz passend der Prophet Isaias, der Evangelist des Alten Bundes, gelesen, der am öftesten und deutlichsten die Ankunft des Messias, den adventus Domini, vorausverkündet hat [1]. — Nach Epiphanie wird die nach Pfingsten unterbrochene neutestamentliche Lesung wieder aufgenommen, und wird bis Septuagesima aus den Briefen des Völkerapostels Paulus gelesen, dem Gott eine ganz specielle Mission für die Heidenvölker gegeben (Gal. 2, 8), deren Berufung zum Heile in Christo an Epiphanie in erster Reihe gefeiert wird.

d) Wir erwähnten schon oben, daß früherhin, bevor die einzelnen Lectionen eine fixe Ausdehnung hatten, der Bischof, Abt oder wer das Chorgebet dirigirte, dem Leser das Zeichen zum Aufhören gab, und zwar durch den Ruf: Tu autem, welchem der Leser hinzufügte: Domine, miserere nobis!, worauf der Chor, für das vernommene Gotteswort dankend, mit Deo gratias antwortete. Das Tu autem Domine etc. ist reuige Abbitte vor Gott (Dominus) ob der Fehler, welche sich der Leser sowohl (etwa dadurch, daß er nicht deutlich, eindrucksvoll u. s. w. las) als die Hörer (miserere *nobis*) während der Lesung zu Schulden kommen ließen [2], wohl auch ob anderweitiger Fehler und Sünden, an welche die Hörer durch den Inhalt der Lesung gemahnt werden. Weil das öffentliche Vorlesen der Heiligen Schrift in gewissem Sinn ein praedicare (κηρύσσειν), für die praedicatio aber eine höhere Mission erforderlich ist (Röm. 10, 15), so erbat sich schon in alter Zeit wie noch jetzt der Lector vom Vorstand oder Leiter des Chorgebets diese Mission und zugleich mit ihr den Segen zu würdigem Vollzug des heiligen Actes, und zwar mit den Worten: Iube domne [3] benedicere, d. h.: Geruhe, Herr, mir den Segen und mit demselben die Autorisation zum öffentlichen Vorlesen zu ertheilen.

[1] Näher auf die innere Beziehung des Inhalts der nachpfingstlichen Schriftlesung zum sogen. Pfingstfestkreis einzugehen, behalten wir uns für den Abschnitt vom Kirchenjahr vor; vgl. auch Schu a. a. O. 46—53.

[2] „Domine, forsitan ego peccavi in legendo modulate pronuntians humanae laudis cupiditate, et fortassis etiam peccaverunt auditores, quod variis cogitationibus fuerint intenti et lectioni debitum non tribuerint auditum: sed o tu Domine miserere nostri." *Beleth*, Explic. div. off. c. 25.

[3] Die Nonnen sprechen iube domna. Das Diminutivum wird gebraucht, weil der Sendende nur Repräsentant Christi, des eigentlichen Dominus, also nicht der Dominus

2. Nach der Regel des hl. Benedikt (c. 12 sqq.) und sicherlich seit Gregor I. auch im römischen Brevier haben Laudes und Vesper, desgleichen Prim, Terz, Sext, Non, Completorium, und zwar (mit Ausnahme des Completoriums) im unmittelbaren Anschluß an die Psalmodie gleichfalls eine Schriftlesung (lectio), welche der Obere resp. der Leiter des Chores ehedem auswendig (ex corde vel memoriter) zu sprechen hatte, weshalb sie kurz sein mußte und im Unterschied von den lectiones magnae der Nocturnen als lectiuncula und schon im Mittelalter gewöhnlich als *capitulum* (kleiner Schriftabschnitt) bezeichnet wurde. Hatte man auch unter Tags nicht die Zeit zu ausgedehnter Schriftlesung wie in der Nacht, so wollte man doch auch auf dem Weg durch das Tagesleben des belehrenden und erbaulichen Schriftwortes nicht ganz entbehren, von dem es heißt: Verbum Tuum (Domine) *lucerna pedibus meis* (Ps. 118, 105). Diese kurzen Lesungen waren in verschiedenen Diöcesen sehr verschieden [1]; in manchen Bisthümern hatte man für jede einzelne der genannten Horen ein eigenes Capitulum; unser römisches Brevier hat für die beiden Vespern, Laudes und Terz das gleiche, für Sext und Non je ein eigenes, also im ganzen (abgesehen von Prim und Complet) regelmäßig nur drei Capitula. Weil diese Lesungen Sache des Obern resp. des Chordirectors „in persona Domini" und wohl auch weil sie ganz kurz sind, wird keine Benediction für dieselben erbeten und werden sie stehend vernommen; weil die nicht im Psalterium stehenden und darum veränderlichen, nach der Zeit des Kirchenjahres bezw. des Festes sich richtenden Capitula der Festtage und vieler Sonntage gewöhnlich aus der Epistel oder Lection des betreffenden Sonn- oder Festtages genommen sind, so wird zu Anfang der Kapitel das betreffende biblische Buch nicht noch eigens genannt, „titulus non pronuntiatur".

3. Damit die Lesung in den Nocturnen nicht zu lang in continuo fortgehe, was gar leicht Zerstreuung und Ueberdruß hervorrufen könnte, werden dieselben behufs wohlthuender Abwechslung durch sogenannte Responsorien unterbrochen und gegliedert. Diese Responsorien sind in der Regel zweigliedrig, zum öftern aus den heiligen Schriften, mitunter auch aus der Lebensbeschreibung des betreffenden Heiligen entnommen; sie haben den Charakter eines (Lob-, Dank-, Bitt-) Gebets oder einer frommen Erwägung (Meditation), einer Ermunterung oder Tröstung und werden im Chor responsorisch (vgl. I, 539; oben 97 f.) gesungen, woher sie ihren Namen haben. Das erste Glied heißt responsum im engern Sinn, weil in älterer Zeit, nachdem zuerst ein einziger Cantor (mitunter zwei oder drei) es gesungen, der ganze Chor es sang und so dem Cantor antwortete; hierauf sang der Cantor das zweite Glied,

---

selber ist, vgl. oben S. 119. Liest der Bischof im Chor eine (die letzte) Lection, so wendet er sich, weil der Höhere nicht vom Niedern gesegnet wird (Hebr. 7, 7), unmittelbar an den *Dominus* und spricht, gegen den Altar schauend: Iube *Domine* benedicere, worauf dann keine Segensformel, sondern nur *Amen* gesprochen wird; wäre aber ein Höherer als er, z. B. ein päpstlicher Legat oder Erzbischof, im Chor, so müßte auch der Bischof mit iube *domne* sprechen und sich den Segen erbitten (Caerem. episcop. II. c. 5). Wer allein das Brevier betet, spricht gleichwohl nicht Domine, sondern domne, da er ja in geistiger Vereinigung mit andern betet.

[1] Vgl. hierüber des nähern *Radulph. Tungrens.*, De observ. canonum, prop. 13, wo es u. a. heißt: in huiusmodi capitulis rara est concordia.

welches den Namen Versus wohl darum führt, weil der Cantor bei dessen Absingung sich zum Altar wendete[1], worauf dann der Chor nochmal das Responsum sang; wenn vom Cantor das Responsum nochmal, und zwar in erhöhter Tonlage, gesungen wurde, so wiederholte es der Chor zum drittenmal (cfr. *Amalar.*, De ordine antiphonarii; prolog. et c. 18). Dermalen wird in der Regel nur der zweite Theil des Responsum, und zwar erst nach dem Versus, gesungen, dem dritten Responsorium in der dritten Nocturn, und wenn Te Deum folgt, schon dem zweiten, wird als den Responsorialgesang abschließend die Doxologie Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto beigefügt und dann das zweite Glied des Responsums nochmals wiederholt. In der Passions- und Charwoche wird zum Zeichen der Trauer dem dritten Responsorium der einzelnen Nocturnen die Doxologie nicht beigefügt, aber dafür nochmals das ganze Responsum wiederholt. Hat das Responsorium mehrere Verse, so wird nach jedem derselben ein Theil des Responsums wiederholt, wie das beim ersten Responsorium am ersten Adventsonntag (Aspiciens a longe) und beim neunten im Todtenofficium (Libera me Domine) der Fall ist.

Der Responsoriengesang im Officium nocturnale, den schon die Regel des hl. Benedikt (c. 9) vorschreibt, soll zuerst in Italien eingeführt worden sein. Isidor von Hispalis († 636) sagt: Responsoria ab *Italis longo* ante tempore sunt reperta, et vocata hoc nomine, quod uno canente *chorus consonando respondeat.* Ante autem id *solus* quisque (sc. praecentor) agebat, nunc unus interdum, interdum duo vel tres communiter canunt, choro in plurimis respondente (De eccl. off. I. c. 8). Im Mittelalter war man vielfach der Ansicht, die Responsorien hätten ihren Namen daher, weil sie nach ihrem Inhalt je der zugehörigen Lection entsprechen, ein Echo (responsum) derselben, eine Reflexion über sie oder auch eine Nutzanwendung derselben auf die Zuhörer seien. Das ist allerdings hie und da, zumal in den Festofficien, der Fall, hat aber sicherlich nicht die Benennung veranlaßt, wie schon Isidor erkannte. Wird aus den historischen Büchern des Alten Testamentes gelesen, so bewegen sich die Responsorien im Sonntags- und Ferialofficium allerdings regelmäßig im Bereich des betreffenden Buches (nicht der einzelnen Lection), der betreffenden Geschichte, woher es kommt, daß diese Responsorien — und sodann a potiori die Responsorien überhaupt — vielfach den Namen *historiae* führten, der auch auf die Antiphon der ersten Vesper dieser Sonntage überging. Wenn aus den Weisheitsbüchern gelesen wird, so entsprechen die Responsorien gleichfalls dem Ideenkreis dieser Bücher, ebenso bei den Lesungen aus den Prophetenbüchern. In der Advents- und Passionszeit, desgleichen in der österlichen Zeit kommen in den Responsorien de tempore die bewegenden Ideen der betreffenden Zeit, an den Festtagen die des Festes irgendwie zum Ausdruck; wenn die paulinischen Briefe gelesen werden, sind die zugehörigen Responsorien zumeist den Psalmen entnommen. Wird ein Fest niederern Ranges, z. B. eines Heiligen, gefeiert und an demselben in der zweiten Nocturn de scriptura occurrente gelesen, so besteht zwischen den Lectionen dieser Nocturn und zwischen den Responsorien, da sie auf das Fest sich beziehen, keinerlei Zusammenhang, was schon Radulph von Tungern (l. c. prop. 12), Grancolas (l. c. 93), Azevedo (l. c. 147) u. a. als Mißstand bezeichnet haben, was aber auch ein Beweis dafür ist, daß von der Kirche

---

[1] Nach vielen Mittelalterlichen käme der Name versus daher, weil man sich von ihm zum Responsorium zurückwendet, um es (ganz oder theilweise) nochmals zu wiederholen; cf. *Sicard,* Mitrale lib. IV. c. 2. Der Versus hat auch eine andere Melodie als das Responsum und bezeichnet auch insofern eine Wendung im Gesang.

die Responsorien ihrem Inhalt nach keineswegs principiell als Echo der zugehörigen Lectionen betrachtet werden.

4. Auch an die kurzen Lesungen, von welchen oben Nr. 2, S. 418 die Rede war, schließen sich Responsorien an, welche zum Unterschiede von den responsoria prolixa der Nocturnen den Namen *responsoria brevia* führen. Solche reihen sich nach der Regel des hl. Benedikt in Laudes und Vesper, also in den feierlichen Gebetsstunden, unmittelbar an die kurze Schriftlesung (Capitulum) an, während im römischen Brevier Laudes und Vesper schon im frühern Mittelalter (*Amalar.*, De off. eccl. lib. IV. c. 7) nach dem Kapitel kein Responsorium hatten[1], wohl aber die vier kleinern Horen und das Completorium, für welche in der Regel des hl. Benedikt kein Responsorium nach dem Kapitel (lectio brevis) erwähnt ist. Gleich den großen Responsorien bestehen auch die kleinen aus Responsum und aus Versus, an welchen sich stets das Gloria Patri anreiht. Prim und Completorium sind specifisches Morgen- und Abendgebet, weshalb sich in ihnen, von kleinen Aenderungen[2] abgesehen, die Responsorien gleich bleiben; jene der Terz, Sext und Non ändern sich gleich den zugehörigen Capitula nach Verschiedenheit der Tage (dominicae, feriae), Feste und Festzeiten.

§ 14.

Vom Versus (Versikel), den Orationen, den Preces und Suffragien im Stundengebet.

1. Als Mittelglied zwischen Psalmodie und Lesung in den Nocturnen, zwischen Hymnus und Canticum in Laudes und Vesper, zwischen den kurzen Responsorien und der Oration in den kleinern Horen, zwischen dem Responsorium breve und dem Canticum in der Complet, sodann bei den Commemorationen zwischen Antiphon und Oration erscheint der Versus mit seinem Responsorium; da er gewöhnlich kürzer ist als der Versus in den Responsorialgesängen, so nennt man ihn auch Versiculus. Der Versus zeigt überall eine Wendung im Gebetsverlauf an, woher er seinen Namen hat; auch findet bei dessen Absingung eine körperliche Wendung statt, nämlich gegen Osten resp. zum Altar, der Christum sinnbildet, welchem der Beter in dem auf den Versus folgenden Bestandtheil des Officiums (Lesung, Canticum, Oration) sich aufs neue und um so gesammelter zuwenden soll, falls er im vorausgehenden zerstreut geworden wäre. „Versus a reversione nomen transit . . . et alta et acuta voce dicitur (in höherer Tonlage als das unmittelbar Vorausgegangene) ad excitandum pigros, qui in laudando Deum et intelligendo

[1] Uebrigens hatte man in manchen Diöcesen Deutschlands an gewissen Tagen in Laudes und Vesper nach dem Kapitel vor dem Hymnus ein Responsorium breve, auch einen größern Reichthum an Kapiteln und an Orationen, wiewohl man im großen und ganzen wie in der Messe, so auch im Stundengebet des römischen Ritus sich bediente; vgl. z. B. das Eichstätter Brevier von 1493 und noch das von 1589.

[2] Einschaltung des doppelten Alleluja in der österlichen Zeit; Aenderung des Versus der Prim nach Verschiedenheit der Zeiten und Feste des Kirchenjahres, z. B. statt des gewöhnlichen: qui sedes ad dexteram patris im Advent: qui venturus es in mundum, zu Weihnachten: qui natus es de Maria virgine u. s. w.

divina torpent, ut revertantur ad cor, ut videlicit eo audito omnis cogitatio, quae forte videndo temporalia foras exiit, reducatur intra nos (*Durand* l. c. V, c. 1. n. 40).

Die Versikel mit ihrem Responsorium enthalten häufig eine kurze Bitte, welche sich speciell auf die betreffende Gebetsstunde[1] bezieht oder allgemeiner Natur ist, oder aber sie geben in belehrender, betrachtender Form einer Wahrheit Ausdruck, welche speciell zu der betreffenden Gebetsstunde[2] oder zur treffenden Festfeier oder zur laufenden Zeit des Kirchenjahres[3] in Beziehung steht und daher geeignet ist, den Beter für die nachfolgende Gebetsbewegung entsprechend anzuregen. Wer sich angewöhnt, auf diese Versikel beim Stundengebet aufmerksam zu achten, der wird sich überzeugen, daß sie in der That dazu dienen, von etwaiger Zerstreuung, die vorher eingedrungen, sich zu sammeln, und ein wirksames incitamentum, eine excitatio cordium zu sein für das Nachfolgende (*Amalar.*, De eccl. off. IV, c. 45).

2. Daß man seit Aposteltagen bei den liturgischen Gebetsstunden nicht bloß Psalmen, sondern auch das vom Herrn selber gelehrte Gebet, das Vaterunser nämlich, gesprochen habe, welches schon die ältesten Väter als die Norm aller Gebete bezeichneten (I, 480), ist gewiß; und weil das Vaterunser stets auch als das wirksamste Gebet galt (s. a. a. O.), so lag es nahe, gerade mit ihm die liturgischen Gebetsstunden abzuschließen, sie in demselben culminiren zu lassen, wie das in der Regel des hl. Benedikt vorgeschrieben ist (c. 13 sqq.)[4] und sicherlich auch in Rom schon frühe üblich war. Daß beim öffentlichen Gottesdienst der Christen wohl schon seit Apostelzeiten auch sogenannte Orationen (Collecten), d. h. eigens verfaßte, einer bestimmten Intention Ausdruck gebende (Lob-, Dank-, vorherrschend Bitt-) Gebete, in Gebrauch waren, ist über alle Zweifel erhaben (I, 337) und ergibt sich bezüglich der liturgischen Gebetsstunden für den Orient schon aus den Apostolischen Constitutionen (VIII, Kap. 35 ff.)[5]. Wann in Rom zum Abschluß der einzelnen

---

[1] Z. B. *Vespertina* oratio ascendat ad te, Domine, Mane nobiscum, Domine, quoniam *advesperascit*, in der Vesper; Custodi nos, Domine (sc. in nocte), ut pupillam oculi.

[2] Z. B. Memor fui *nocte* nominis tui, Domine, in der zweiten Nocturn des Sonntags, Repleti sumus *mane* misericordia tua in den Laudes (Matutinum) der Ferien.

[3] Z. B. Rorate coeli desuper im Advent, Angelis suis mandavit de te in der Quadragesima, für welche den Christen als Büßenden ein besonderer Schutz Gottes wider den Satan zugesichert ist (vgl. oben S. 298), In resurrectione tua, Christe, coeli et terra laetentur in der österlichen Zeit u. s. w.

[4] Nur bezüglich der Laudes und Vesper ist ausdrücklich vorgeschrieben, daß am Schluß nach vorausgeschickter Litania (Kyrie eleison) das Vaterunser vom Prior (als Leiter des Chores), und zwar laut gebetet und damit die Gebetsstunde geschlossen werde; da auch für den Schluß der übrigen Horen die Litania vorgeschrieben ist, so nimmt man mit Recht an, daß auch in ihnen im Anschluß an die Litania das Paternoster, aber wahrscheinlich nur still gebetet wurde.

[5] Aus Cassian (De institut. coenob. II, c. 7. 10) wissen wir, daß die Mönche Aegyptens nach jedem einzelnen Psalm ein kurzes Gebet ex abundantia cordis ganz im stillen sprachen; an dieses scheint sich aber dann jedesmal ein vom Vorsteher gesprochenes lautes Gebet, also eine Oration oder Collecte angeschlossen zu haben; eine solche hatte wohl auch am Schluß der ganzen Gebetsstunde statt (vgl. Pleithner a. a. O. 305).

Horen an Stelle des Vaterunsers Orationen aufgenommen wurden, weiß man nicht gewiß; wahrscheinlich ist, was Sicard (Mitrale, in prolog.) behauptet, daß zuerst durch Gelasius und Gregor I., deren Sacramentarien schon zahlreiche Sonn- und Festtagsorationen enthalten, auch ins Stundengebet die Orationen eingeführt wurden. Wenn übrigens Durand (V, c. 1. n. 6) recht berichtet, so hätte man in Rom noch zu seiner Zeit in der Lateransbasilika alle Horen (quamlibet horam) mit dem laut zu sprechenden Paternoster absque alia oratione geschlossen; anderwärts war es aber längst gebräuchlich, die einzelnen Horen mit Oration und Benediction (Benedicamus Domino?) zu schließen, wie uns Amalarius versichert (De eccl. off. IV, c. 45). Daß in Gallien schon zu Anfang des sechsten Jahrhunderts jedenfalls Laudes und Vesper mit Oration und Benediction geschlossen wurden, ersieht man aus dem Concil von Agde (a. 506; can. 30).

Alle Orationen unserer Liturgie sind ihrem Grundcharakter nach Bittgebet (s. oben S. 85). Im Stundengebet haben Prim und Completorium als specifisches Morgen- und Abendgebet, wie stets den gleichen Versikel (vgl. oben Nr. 1), so auch stets die gleiche Oration. In allen andern Gebetsstunden trifft immer die Meßcollecte des betreffenden Tages (Sonntag, Ferie) oder Festes, in welcher regelmäßig mit Rücksicht auf die Tages- oder Festfeier um eine bestimmte Gnade aus dem Schatze des heiligen Meßopfers gefleht wird (vgl. des nähern oben S. 85). Diese aus der Opferfeier des betreffenden Tages oder Festes stammende Tagesgnade soll beim Stundengebet in der Oration (der Laudes resp. der ersten Vesper) schon anticipando[1] erfleht und sodann durch das wiederholte Beten der Meßcollecte in den Horen flüssig gemacht werden im Tagesleben. Eben weil speciell in dieser Collecte oder Oration für Clerus und Volk die Tagesgnade erfleht wird, auf deren Erlangung und Flüssigmachung zuletzt auch das ganze Stundengebet abzielt, so ist leicht erklärlich, warum die Oration der betreffenden Gebetsstunden ihren Platz am Schluß derselben erhalten hat, wo sie als der Culminationspunkt für die ganze vorausgegangene Gebetsbewegung (Psalmen, Lesungen, Hymnen u. s. w.) erscheint; weiter ist klar, warum die Tage (Sonntage, höhere Ferien) und Feste, welche in einem Officium commemorirt werden müssen, mittelst der Oration samt zugehöriger Antiphon und Versikel commemorirt werden. Das liturgische Stundengebet ist mittlerisches Gebet und wird daher auch nomine Christi verrichtet, weshalb der Oration als dem Hauptgebet füglich gerade so wie in der Messe ebenso auch beim Stundengebet die mittlerische Begrüßung des Volkes, das sich an den Liturgen als seinen und Christi Repräsentanten mitbetend anschließen soll (daher das Oremus), mit *Dominus vobiscum* vorausgeht, dessen tiefe Bedeutung wir nebst dem zugehörigen Et cum spiritu tuo in I, 504 eingehend erklärt haben, wo man das Nähere nachsehen möge, da es sehr wichtig ist, daß dieser Gruß samt Collecte im Stundengebet vom Liturgen jederzeit mit lebensvollem Verständniß und inniger Andacht gesprochen werde. Nach der Oration (resp. nach den Orationen, wenn deren mehrere treffen) ent-

[1] Wenigstens Matutin und Laudes sollen vor der heiligen Messe persolvirt sein (vgl. oben S. 31); wird die Matutin getrennt von den Laudes gebetet, so muß die Matutin mit Dominus vobiscum und der Oration der Laudes geschlossen werden.

bietet der Officiator dem Volke, damit es auch nach dem Stundengebet im Tagesleben stark sei, nochmals den so wirksamen mittlerischen Gruß, wie ja auch der auferstandene Heiland seine Jünger nicht nur einmal, sondern öfters mit Pax vobis gegrüßt hat. Wenn zur Oration mit Kyrie eleison und folgenden Preces eingeleitet wird und das Bitten als ein besonders dringliches erscheint, geht dem Dominus vobiscum noch der Ruf *Domine exaudi orationem meam* voraus (I, 503).

3. An jenen Tagen, welche nicht schon wegen ihres freudigern Charakters und als Festtage höhern Ranges (festa duplicia und die Tage innerhalb ihrer Octaven) dem Beter von vornherein und wie von selbst eine größere Zuversicht auf Erhörung einflößen, werden in allen oder doch in einzelnen Gebetsstunden der Oration als dem abschließenden[1] Hauptgebet sogenannte *Preces* oder Vorbitten vorausgeschickt zu dem Zweck, damit man auf das Hauptgebet bestens vorbereitet sei, und damit dasselbe dann um so sicherer von Gott erhört werde. Darum beginnen sie immer mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison etc.), an den sich als besonders gottgefälliges Gebet das Paternoster, in Prim und Completorium auch das Apostolische Symbolum anreiht, worauf dann verschiedene Gebetsversikel, in der Prim auch Sündenbekenntniß und Lossprechung folgen, wovon weiter unten im einzelnen die Rede sein wird. Man unterscheidet Preces *dominicales*, so genannt, weil sie zunächst an Sonntagen (si officium fit de dominica et extra octavam), dann aber auch an andern Tagen gebetet werden, und zwar nur in der Prim und im Completorium, und Preces *feriales*, so genannt, weil sie nur im Ferialofficium und hier in allen Gebetsstunden, besonders ausgedehnt in Laudes, Prim und Vesper, vorkommen, aber seit Pius V. nur noch an solchen Ferien, welche den ausgesprochenen Charakter von Bußtagen haben, nämlich an allen Ferien des Advents, der Quadragesima (excepto Triduo mortis Christi), an den Quatembertagen (Pfingstquatember als zur österlichen Zeit gehörig ausgenommen) und an allen jejunirten Vigilien, die Vigilien vor Weihnachten und Pfingsten, welche schon Festtagscharakter haben, ausgenommen. An allen andern Ferien werden im Ferialofficium nur die Preces dominicales gebetet, die auch an allen festis semiduplicibus, welche nicht in eine Octav fallen, desgleichen in festis simplicibus zu beten sind. Die Preces feriales führen schon bei Amalarius (De eccl. off. IV, c. 8) den Namen Preces *flebiles*, weil in ihnen viel mehr als in den Preces dominicales das Sünden- und Schuldbewußtsein und das Flehen um Gnade und Erbarmen zum Ausdruck kommt. Sehr natürlich daher, daß sie (wie schon zu Amalarius' Zeit) stets mit gebogenen Knieen verrichtet werden; um an den Bußtagen auch sich selber als sühne- und bußbedürftig zu bekennen, kniet auch der Officiator während dieser Preces bis zum Dominus vobiscum (exclusive), welches bereits zur Oration gehört, die specifisch mittlerisches Gebet ist und bei welcher er daher steht, während der Chor bis zum Benedicamus Domino (exclusive, wenn nicht gleich danach die Marianische Antiphon flexis genibus zu beten ist) knieen bleibt (vgl. I, 595).

---

[1] Die zweite Oration in der Prim (Dirigere et sanctificare) gehört nicht mehr zum Officium chori, sondern zum Officium capituli, und ist daher das Gebet Domine Deus etc. abschließend.

a) Wir haben schon in Paragraph 4 (S. 362) erwähnt, daß in den Apostolischen Constitutionen[1] in Laudes und Vesper, welche allenthalben öffentlich gehalten wurden, dem abschließenden Hauptgebet des Bischofs, auf welches dann der Segen folgte, eine vom Diakon vorgesprochene **Bittlitanei** vorausging, in welcher gemäß der apostolischen Mahnung 1 Tim. 2, 2—3 für die ganze Welt, für die Kirche, für die betreffende Parochie, für den Episkopat, für Priester und Diakonen, für Kranke, für Reisende, Verbannte und wahrscheinlich auch für die Verstorbenen Fürbitten eingelegt wurden, auf welche das Volk je mit Kyrie eleison antwortete. Mit dieser Bittlitanei haben die *Preces feriales* in **Laudes und Vesper unseres römischen Breviers** große Aehnlichkeit; sie werden mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie, Christe, Kyrie eleison) eingeleitet, an welchen sich das vom Officiator **laut**[2] zu sprechende Pater noster anreiht; dann folgen zunächst Bitten um Sündennachlaß als die Voraussetzung für Erhörung der nachfolgenden einzelnen Bitten, in welchen um entsprechende Gnaden für die Priester, den König, für das gesamte Volk, für die betreffende Genossenschaft (klösterliche Gemeinde, Pfarrgemeinde) gefleht, um den Frieden gebetet, für die Verstorbenen, für die abwesenden Brüder, für Bedrängte und Gefangene Fürbitte eingelegt wird[3]. Die in Rede stehenden Preces kommen dermalen nur an **Bußtagen** vor, darum erscheint es als ganz passend, daß nach den Fürbitten vor dem eigentlichen liturgischen Hauptgebet (Oration und Collecte) noch ein Bußpsalm, in den Laudes der Psalm *De profundis* (129), in der Vesper der Psalm *Miserere* (50), gebetet wird. Auf den Psalm folgen dann noch zwei Versikel, hierauf Domine exaudi orationem meam, Dominus vobiscum und sodann die Oration als Hauptgebet. In jenen zwei Versikeln wird nochmals um Sündenvergebung, um die Gnade reuiger Hingabe (converte nos) an den majestätischen Gott (Deus virtutum), um seine rettende Gnadenhuld (ostende faciem tuam), und wird zu Christus, der sich als unser Erlöser einen so großen Namen gemacht hat (propter nomen tuum) um Hilfe (adiuva nos) und um Befreiung (libera nos) aus der Sünde und aus jeglicher Noth gefleht. Die Preces feriales in **Terz, Sext** und **Non** bestehen nur aus den eben erwähnten zwei Versikeln mit nachfolgendem Domine exaudi etc., sind also sehr kurz, da ja die genannten Horen stets weniger feierlich gehalten werden. Noch im spätern Mittelalter hatten auch Terz, Sext und Non (zusammen Cursus genannt) nicht bloß an Bußtagen Preces, sondern an **allen** Ferien; so noch im Eichstätter Brevier von 1589.

b) Auch die *Preces dominicales* **in der Prim und im Completorium** haben den Zweck, für die nachfolgende Oration die Beter möglichst wirksam vorzu-

[1] Eine Zusammenstellung der Belege aus der Väterzeit für eine solche Bittlitanei gab P. **Suitbert Bäumer** in den „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" 1886, S. 285 ff.

[2] Den Grund hierfür haben wir schon (I, 481) angegeben; in den Preces Dominicales wird das Paternoster in Rücksicht auf den Chor resp. das Volk, welches an den Officiator sich anschließen und die letzte Bitte laut sprechen soll, vom Officiator zwar laut angestimmt, aber dann bis zur vorletzten Bitte im stillen gebetet, zum Zeichen, daß er möglichst andächtig, so recht in cubiculo cordis beten wolle; „ut orationis devotio significetur, et ad notandum, quod oratio ipsa potius habeat efficaciam in devotione cordis quam in clamore oris" (*Durand* l. c. V, c. 5. n. 10).

[3] In Eichstätt wurde noch 1589 in den Preces der Laudes und Vesper gebetet: Pro omni gradu ecclesiae, pro papa, pro rege, pro episcopo, pro congregatione nostra, pro cuncto populo, pro pace, pro fratribus et sororibus, pro nosmetipsis, pro iter agentibus, pro navigantibus, pro adversantibus, pro discordantibus, pro poenitentibus, pro omnibus nobis bona facientibus, pro his, qui se commendaverunt orationibus nostris, pro infirmis, pro fidelibus defunctis, pro peccatis et negligentiis nostris.

bereiten; daher werden auch sie mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison etc.) eingeleitet, sodann zielen einzelne Versikel in denselben und ganz besonders das Confiteor[1] auf Sündennachlaß behufs sicherer Erhörung des Hauptgebets ab. In diesen Preces folgt auf das Kyrie etc. nicht bloß das Pater noster, sondern auch das Apostolische Symbolum, und zwar aus dem Grund, weil es als Taufsymbol die für den Satan schreckenerregende Parole des Streiters Christi ist, welche dieser nach Mahnung der heiligen Väter besonders jeden Morgen und Abend[2] abgeben soll, am Morgen zur Schutzwehr wider die Angriffe Satans, während des Tages und bei einbrechender Nacht wider die timores nocturni (vgl. darüber des nähern I, 477). Gleich dem Pater noster wird das Credo still gebetet, „quia *corde* creditur ad iustitiam", aber laut angestimmt und laut geschlossen, „quia *ore* fit confessio ad salutem" (*Durand* l. c. V, c. 5. n. 11). In der Prim fleht der Beter in den auf das Credo folgenden Versikeln zunächst, Gott möge die Bitten, so er in der Morgenfrühe zu ihm emporsendet, gnädig aufnehmen (Ps. 87, 14), möge ihm sodann die Gnade verleihen, den ganzen Tag über in strömendem Lobpreis ihn zu verherrlichen (Ps. 70, 8), möge ihm aber allererst seine Sünden verzeihen, sein Herz rein und dadurch freudig machen (Ps. 50, 11—13). Zur Erlangung dieses Sündennachlasses wird nun das *Confiteor* gesprochen[3] und vor Beginn desselben unter Selbstsegnung im Adiutorium nostrum in nomine Domini um jene Gnadenhilfe Gottes gefleht, ohne welche es kein wahrhaft reumüthiges Sündenbekenntniß gibt (vgl. I, 502).

An den Tagen, an welchen in den Laudes die Preces feriales treffen, müssen auch in der Prim Ferialpreces gebetet werden; den Charakter solcher erhalten die Sonntagspreces der Prim dadurch, daß eine Einschaltung in sie gemacht wird, und daß sie flexis genibus verrichtet werden. Von den zwölf Versikeln, welche nach Redde mihi laetitiam salutaris tui in die Sonntagspreces eingeschaltet werden, sind elf aus Psalmen entnommen. Dem Geiste der Bußzeit entsprechend, enthalten sie zunächst die Bitte um Befreiung von allen feindlichen, zur Sünde verlockenden, in die Sündenknechtschaft führenden Einflüssen (Ps. 139, 2; 58, 2; 58, 3), wofür dann Gott Dank erstattet werden soll (Ps. 60, 9); hierauf folgt erneute Bitte um Gottes rettende und unterstützende Gnade (Ps. 64, 6; 69, 2), um das Erbarmen des dreimal heiligen Gottes (Sanctus, sanctus, sanctus etc.), und sofort, in der sichern Hoffnung auf Erhörung, auch gleich die Aufforderung, dem Herrn für alle von ihm erlangte Huld zu danken (Ps. 102—105).

Die *Preces dominicales* im Completorium unseres römischen Breviers sind ungleich kürzer als die in der Prim. Gleich diesen beginnen sie mit Kyrie eleison, Pater noster und Credo; dann folgen drei Versikel (Dan. 3, 19. 20. 26),

[1] Im Completorium dermalen schon am Anfang, darum nicht mehr in den Preces wie ehedem.

[2] Noch im 13. Jahrhundert schreiben einzelne Synoden vor, in Prim und Completorium (also morgens und abends) solle das Apostolische Glaubensbekenntniß in Rücksicht auf das Volk (das also noch am Stundengebet theilnahm) laut gebetet werden. Daß jeder Christ wenigstens für sich privatim morgens und abends den Glauben bete, wird von den mittelalterlichen Schriftstellern sehr eingeschärft; so sagt Berthold von Regensburg: „Ein jeglicher Mensch soll den Glauben täglich zweimal beten, des Morgens, so du aufstehst, und des Nachts, so du niedergehst, bis an deinen Tod; so du dann am Ende liegst und dir der Teufel deinen Glauben gern abgewönne, daß er dir nicht gut zu nehmen ist." Vgl. Göbel, Gesch. der Katechese im Mittelalter, 89. 138.

[3] Betet man allein, so spricht man das Confiteor nur einmal und läßt (tibi — te) Pater und (vobis — vos) Fratres ganz aus; in diesem Fall betet es der Officiator zugleich nomine suo et nomine populi, spricht daher auch Misereatur *nostri* omnipotens Deus etc.

welche Lobpreis des Dreieinigen für die während des Tages empfangene Gnade enthalten, hierauf Bittversikel um Gottes Segen und Schutz für die Nacht, um welchen sofort mittlerisch in der schönen Oration Visita quaesumus gefleht wird und den man schließlich mittelst Selbstbekreuzung sich wunschweise zuwendet im Benedicat et custodiat nos omnipotens et misericors Dominus, Pater et Filius et Spiritus sanctus. An den Tagen, wo Preces *feriales* treffen, werden im Completorium die Sonntagspreces lediglich knieend gebetet und wird keinerlei Einschaltung in sie gemacht.

c) Das stets sich gleich bleibende Fundament der Preces im Stundengebet bilden Litania (Kyrie eleison etc.) und Pater noster, welche schon die Regel des hl. Benedikt am Schluß aller einzelnen Horen zu beten vorschrieb; vielleicht wurde das Gleiche durch Gregor I. auch für die römische Kirche vorgeschrieben, wenn in derselben nicht schon früher wenigstens für Laudes und Vesper Preces, ähnlich wie im Orient, eingeführt waren (vgl. Concil von Agde a. 506, can. 30). Wie aus den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters zu ersehen ist, hatten im römischen Brevier die Preces keineswegs immer und überall den gleichen Umfang; Einheit aber herrschte darin, daß man sie nur an Ferien, nicht auch an den Festen betete; „in horis ferialibus preces interseruntur, quae in festivis rationabiliter ommittuntur. In ferialibus enim ploramus (daher preces *flebiles*) nostram peregrinationem, ideoque utimur obsecrationibus, orationibus et postulationibus pro nobis et omnibus in commune; sed in festivitatibus recolimus nostram et Domini resurrectionem; et qui manentem civitatem hic non habemus, caelestem Hierusalem nobis futuram inquirimus, ubi non habebit locum miseria, et ideo pro miseris non implorabitur misericordia“ (*Sicard*, Mitrale lib. IV. c. 6; cf. *Durand* l. c. lib. V. c. 5. n. 8 sqq.). Erst seit Pius V. haben die Preces überall, wo man des römischen Breviers sich bedient, die gleiche Gestalt und werden sie an den gleichen Tagen verrichtet.

4. Bei der Concurrenz und Occurrenz zweier Officien findet mittelst Antiphon, Versikel und Oration die sogenannte Commemoratio *specialis* statt. Außer ihr gibt es Commemorationes *communes*, die allgemeiner Natur sind und daher im Psalterium nach der Samstagsvesper eingereiht sind; weil sie zumeist Anrufungen von Heiligen sind, führen sie auch den Namen *Suffragia sanctorum*. Sie werden in den beiden Horen, welche seit alters feierlicher gehalten und auch vom Volke besucht wurden, nämlich in Vesper und Laudes, nach der Tagesoration, oder wenn Commemorationes speciales stattfinden, im Anschluß an diese zu gewissen Zeiten und an bestimmten Tagen gebetet, nämlich von der Octav von Epiphanie an bis zum Passionssonntag und von der Pfingstoctav bis zum Advent in Vesper und Laudes des Sonntagsofficiums (de ea, extra octavas), der Ferien, der *festa semiduplicia* (extra octavas) und *simplicia;* im officium *feriale* (nicht auch in festis simplicibus, wiewohl an denselben die Ferialpsalmen gebetet werden) findet an erster Stelle auch eine *Commemoratio de cruce* statt; eine eigene *Commemoratio de cruce*, welche den Triumph des Gekreuzigten in der Auferstehung feiert, ist für das Officium der Sonntage (extra octavas), Semiduplicien (gleichfalls extra octavas) und der Horen in der österlichen Zeit vorgeschrieben, in welcher die Commemorationes communes vel suffragia sanctorum ganz wegbleiben, somit das Suffragium de cruce das einzige ist; es steht im Brevier bei der feria secunda nach Dominica in albis.

Nachdem man in der vorausgehenden Tagesoration um die specifische und specielle Tagesgnade gefleht hat, empfiehlt man sich für den beginnenden Tag

(Laudes) und die hereinbrechende Nacht (Vesper) auch noch der speciellen Fürbitte und dem Schutz bestimmter Heiligen, indem man ihrer feiernd gedenkt. An Tagen aber, an welchen wegen ihres festlichern und freudigen Charakters (festa duplicia, auch semidupl. infra octavas) ohnedies schon größere Gebetszuversicht herrscht und der Beter seine ganze Aufmerksamkeit auf das betreffende Fest richten soll, bleiben die Suffragien weg, desgleichen während der Adventszeit, wo das Seelenauge ganz auf den nahenden Erlöser (nicht speciell auch auf die Heiligen), und während der Passionszeit, wo es in Theilnahme und Schmerz nur auf den leidenden Erlöser gerichtet ist, ebenso in der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Fest- und Jubelzeit hat; für sie paßt ganz besonders die schon erwähnte *Commemoratio de cruce,* welche jubelnd den in der Auferstehung documentirten Sieg vom Kreuze feiert; einen ernstern Charakter hat, gleich dem gewöhnlichen Ferialofficium selber, jene Commemoratio de cruce, welche für das Ferialofficium vorgeschrieben ist.

a) Der hl. Bischof Ulrich in Augsburg (10. Jahrh.) pflegte gewöhnlich außer dem betreffenden Tagesofficium noch ein Officium de beata Maria virgine, de s. cruce und de omnibus sanctis mit seinem Domclerus abzubeten. Aehnliches geschah sicherlich auch anderwärts, und liegt daher die Vermuthung nahe, daß behufs Abkürzung solch umfänglichen Gebetspensums nachmals als Surrogat für derlei Votivofficien die commemorationes communes oder suffragia sanctorum eingeführt wurden[1]. Der Commemoratio de cruce thut schon der Micrologus (Ende des 11. Jahrh.) Erwähnung (c. 30); sie wurde damals vom Advent bis Pfingsten ausgelassen. Zu Durands Zeit scheinen „specialia suffragia sanctorum“ und die „commemoratio de pace“ schon allgemein üblich gewesen zu sein (l. c. VI. c. 60. n. 5). Die erstern begründet er also: Commemoratio sanctorum duplici ex causa fieri consuevit, ad recolendum eorum sanctitatis meritum (d. i. um die Heiligen zu feiern), et impetrandum nobis patrocinium salutare, quae duo diligentissime in Christo nostro capite passionis et resurrectionis suae tempore nobis attendenda monstrantur, quia passionis suae tempore praebuit eximium humilitatis et sanctitatis exemplum; post resurrectionem vero suam apud patrem noster advocatus factus est singularis. Ut igitur nostra intentio illo praecipue tempore (Passions- und österliche Zeit) feratur in *suae* (non sanctorum) sanctitatis exemplum et *in illo* spes nostra *solum* elevetur ad unicum eius et singulare refugium et patrocinium, idcirco convenienter tunc illorum sanctorum specialia suffragia *dimittuntur.* Im Hinblick darauf, daß in vielen Kirchen neben der commemoratio einzelner Heiligen regelmäßig auch eine solche *„de omnibus sanctis“* stattfand, bemerkt Durand dann weiter: Fit aliqualis et *generalis* sanctorum commemoratio in ecclesia, quia propter eorum multitudinem et nostram imbecillitatem de ipsorum quolibet solemnizari non potest. Als Grund, warum in der Passions- und Osterzeit auch die „commemoratio de pace“ ausgelassen werde, führt er an: quia Christus pacificavit per sanguinem crucis eius (Passionszeit) sive quae in terris sive quae in coelis sunt, et post resurrectionem suam (österliche Zeit) pacem discipulis suis annuntiavit et cum eis ipse, qui est pax nostra, continue usque ad

[1] So erklärt sich sehr einfach, warum noch jetzt, wenn im Chor das Officium parvum de B. M. V. gebetet wird, das Suffragium de B. M. V., wenn es im Tagesofficium treffen würde, wegzubleiben hat.

ascensionem conversatus est, tunc iis pacem suam dedit dicens: pacem meam do vobis, et in Pentecoste consolatorem mittere dignatus est; incassum ergo fieret commemoratio de pace. Einer eigenen Commemoratio crucis für die österliche Zeit erwähnt Durand nicht.

b) Bis auf das Brevier Pius' V. war die Zahl der Suffragien nach Diöcesen sehr verschieden. So hatte man z. B. in der Diöcese Eichstätt als „suffragia consueta“ folgende: De sancta cruce, de s. Maria, de apostolis, de s. Stephano, de s. Willibaldo (Diöcesanpatron), de s. Walburga (Diöcesanpatronin), pro pace, de omnibus sanctis. Antiphon, Versikel und Oration derselben waren für die Samstagsvesper, dann für den Montag, Dienstag und Mittwoch (Laudes und Vesper) jedesmal andere; für Donnerstag (Laudes und Vesper), Freitag (gleichfalls Laudes und Vesper) und Samstag (nur in den Laudes) nahm man wieder die vom Montag, Dienstag und Mittwoch. Im jetzigen römischen Brevier ist auch eine Commemoratio *patroni* **vel** *tituli* ecclesiae vorgeschrieben, mag die Kirche consecrirt oder bloß benedicirt sein (C. R. 11. Iunii 1880); es muß also das Mysterium, auf dessen Titel die Kirche geweiht ist (z. B. Trinitatis, S. Spiritus, Assumptionis B. M. V.), oder der Heilige (resp. die Heiligen, aber nicht einzeln, sondern miteinander), dessen Titel sie in der Weihe erhielt und der ihr Schutzpatron ist, in den Suffragien commemorirt werden; den Diöcesanpatron bezw. die Diöcesanpatrone, desgleichen den etwaigen besondern Ortspatron oder Landespatron zu commemoriren, besteht keine allgemeine Verpflichtung; die Commemoration des Diöcesanpatrons beruht auf Diöcesanvorschrift, die des Ordensstifters auf Ordensstatut. Zur Commemoration des Kirchenpatrons resp. des titulus ecclesiae sind alle an der betreffenden Kirche angestellten Priester verpflichtet; die an keiner Kirche angestellten lassen die Commemoratio patroni vel titularis ecclesiae aus und können (aber nicht müssen) dafür die vom patronus loci nehmen, wo man einen eigenen hat. Nicht bepfründete Priester an Seminarien und andere Seminarcleriker commemoriren den Patronus oder Titularis ihrer Seminarkirche. Ist der heilige Erzengel Michael Titularheiliger einer Kirche, so wird er, wenn im Votivofficium von den Engeln die Suffragien treffen, in den Suffragien nicht eigens commemorirt, da ja schon aller Engel in der Oration des Officiums gedacht ist (C. R. 14. Maii 1887); ferner ist in der österlichen Zeit, wenn das Votivofficium de passione Domini trifft, die österliche Commemoratio de cruce auszulassen (C. R. 29. April. 1887).

c) Die Reihenfolge betreffend, so nimmt die Commemoratio de cruce, wenn sie trifft, stets die erste Stelle ein, weil der Cultus des heiligen Kreuzes cultus *latriae* indirectus ist (vgl. I, 282); selbst dem titulus Trinitatis, Spiritus sancti etc. geht sie vor. Der Mariencult ist cultus *hyperduliae*, weshalb die Commemoratio de b. Maria virgine der aller andern Heiligen, denen ja nur cultus *duliae* zukommt, vorangeht (vgl. ob. S. 295 ff.). Unter den Heiligen gebührt die erste Stelle den Engeln, dann folgt der Täufer als der größte unter den vom Weibe Geborenen, hierauf der hl. Joseph, dessen Commemoration in den Suffragien erst durch Pius IX. (7. Juli 1871) vorgeschrieben wurde, hiernach die Apostel (Petrus und Paulus), dann der Kirchenpatron, der Diöcesanpatron und an letzter Stelle die Commemoratio de pace. Ist ein Engel (oder die Schutzengel) oder ist der Täufer Kirchenpatron, so geht seine Commemoration der des hl. Joseph voran. Ist die allerseligste Jungfrau Kirchenpatronin, resp. ist ihre nativitas, assumptio etc. titularis ecclesiae, so findet nur die gewöhnliche Commemoratio de B. M. V. statt und fällt die Commemoratio de patrono vel titulari aus; das Gleiche gilt suo modo, wenn das heilige Kreuz titularis ecclesiae ist, oder der hl. Joseph, die Apostel Petrus und Paulus patroni ecclesiae sind, denn die zweimalige Commemoration, wenn auch in etwas anderer Form, würde gegen eine liturgische Grundregel verstoßen.

§ 15.

Vom Pater, Ave und Credo am Anfang und Schluß des Officiums resp. der einzelnen Horen; vom Deus in adiutorium am Anfang und von der Marianischen Antiphon am Schluß derselben.

1. Vor den einzelnen Horen das Pater noster mit Ave, vor dem gesamten Officium und der Prim auch noch das Apostolische Symbolum (still) zu beten, kam im Laufe des Mittelalters auf dem Wege der Gewohnheit in Gebrauch; vorgeschrieben wurde es erst durch Pius V. Schon weil das Vaterunser die Norm für jegliches Gebet ist, erscheint es als ganz passend, daß jede Gebetsstunde es an der Spitze habe, wie früherhin auch jede in dasselbe auslief (§ 14, Nr. 2, S. 421). Sodann ist die andächtige Recitation des Vaterunsers in Verbindung mit dem Ave Maria (vgl. I, 486) besonders geeignet, für das nachfolgende liturgische Gebet gut zu disponiren, „ut abactis eius virtute muscis morientibus mens tranquillior facta ad pangendas Dei laudes praeparetur et devotionis suavitatem admittat“ (*Bona*, De psalmod. c. 16. n. 1). Das Apostolische Symbolum, welches Taufsymbol ist, beim Beginn des gesamten Officiums betend, gibt der Beter als Streiter Christi seine Parole ab wider den Satan (vgl. oben S. 425, Nr. 3), auf daß derselbe während des ganzen Officiums mit seinen Einflüsterungen ihm fern bleibe; sodann vergegenwärtigt sich der Beter im Symbolum all die Glaubensthatsachen, welche den Gegenstand des Dankes u. s. w. im Stundengebet bilden; am Schluß des gesamten Officiums erscheinen Pater, Ave und Credo als nochmalige Zusammenfassung des nächtlichen und täglichen Stundengebets und als vorschriftsmäßige Dedication desselben an den Dreieinen, dessen gesamtes Werk man sich abschließend im Symbolum nochmals vergegenwärtigt. Vom *Sacrosanctae* et individuae Trinitati etc. als abschließender Dedication, die nicht vorgeschrieben, aber sehr zu empfehlen ist, war schon in § 10, Nr. 5, S. 387 die Rede, wohin wir hiermit verweisen.

2. Nach der Regel des hl. Benedikt (c. 9) soll bei dem Beginn der einzelnen Gebetsstunden das *Deus in adiutorium meum intende etc.* gebetet werden, was auch im römischen Brevier wohl schon seit Gregor I., wenn nicht schon länger, geschieht. In diesem Psalmvers (69, 2) erflehen wir demuths- und vertrauensvoll Gottes Gnadenbeistand behufs andächtigen Betens und wider alle jene Feinde unserer Seele, die uns beim nachfolgenden Stundengebet in was immer für einer Weise stören und dessen Früchte uns schmälern könnten, wie schon in I, 500 f. unter Bezugnahme auf eine herrliche diesbezügliche Stelle bei Cassian des nähern dargethan wurde. Um die erbetenen Gnaden sich aus dem Schatz des Kreuzopfers anzueignen, findet beim Deus in adiutorium Selbstbekreuzung statt (I, 643). An den Psalmvers schließt sich stets die Doxologie Gloria patri etc. an als Huldigung vor dem soeben um Gnadenbeistand angeflehten Gott (I, 493), und um sich mit der Alleluja singenden himmlischen Kirche (Offb. 9, 1—6) gleich am Anfang des Gebets zusammenzuschließen, setzt man der Doxologie ein Alleluja bei, das nur von Septuagesima bis Ostern in Wegfall kommt (I, 517 ff.). Triduo mortis Christi und im Todtenofficium fallen Psalmvers und Doxologie weg — in

signum tristitiae, wie I, 502 gezeigt wurde; das Kreuzzeichen zu Anfang des Officiums aber bleibt.

3. Wie man schon im frühern Mittelalter an gewissen Tagen und zu gewissen Zeiten den Schluß der Opferfeier mit *Benedicamus Domino* ankündigte (s. oben S. 300), so auch den der einzelnen Gebetsstunden. „Benedicamus Domino est *laus finalis*", sagt Sicard von Cremona (l. c. lib. IV. c. 5). Der Sinn dieser Schlußformel wird sein: Laßt uns die Gebetsstunde nunmehr damit schließen, daß wir jetzt nochmals Gott loben, indem wir innerlich uns anbetend und dankend vor ihm neigen und so die vorausgegangenen Gebete und Lobpreisungen zusammenfassen und ihm weihen; oder aber die Schlußformel ist eine Aufforderung, auch nach Beendigung der Gebetsstunde, bei den Geschäften u. s. w., auf das Lob Gottes nicht zu vergessen, es dadurch, daß man alles zur Ehre Gottes thut, leidet u. s. w., auch außer der Kirche fortzusetzen. Das *Deo gratias* ist eine ebenso bündige als kräftige Danksagung für all den Segen, welcher für die Theilnehmer an die soeben beendigte Gebetsstunde geknüpft war.

Nachdem die Gebetsstunde mit dem Benedicamus Domino etc. bereits geschlossen ist, bei mehreren Gebetsstunden [1] im Fidelium animae defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace auch noch der Verstorbenen zu gedenken, hierauf Pater noster und die Bitte um den (innern) Frieden im Dominus det nobis suam pacem anzureihen, ist sehr späten Ursprungs und erst im Brevier Pius' V. allgemein vorgeschrieben. Für die Verstorbenen hatte man früher nicht bloß an bestimmten Tagen das Officium defunctorum, sondern vielfach jeden Tag nach der Terz, Sext und Non einen Psalm (De profundis, Miserere, Domine exaudi) gebetet und denselben mit Requiem aeternam etc. geschlossen.

§ 16.

Die Marianischen Antiphonen nebst Versikel, Oration und Schlußformel.

1. Die allerseligste Jungfrau Maria, welche als Gottesmutter wegen ihrer außerordentlichen Stellung im Erlösungswerke seit ältester Zeit in der Kirche eine ganz besondere Verehrung genoß und vertrauensvollst um ihre mächtige Fürbitte angerufen wurde [2], führt in der Lauretanischen Litanei unter andern auch das Prädicat Vas insigne devotionis. In dieses vortreffliche Gefäß der Andacht, in das unbefleckte Mutterherz Marias legen wir das zu Ende gebetete Tagesofficium, indem wir jederzeit am Schluß des Completoriums in der betreffenden Marianischen Antiphon mit Versikel und Oration ihr ehrfurchtsvollste Huldigung darbringen in der Absicht, damit sie als unsere Mitt-

[1] Nämlich in Laudes, Terz, Sext, Non und Vesper; auch da aber bleibt das Fidelium animae weg, wenn auf die betreffende Hore unmittelbar das Officium parvum, das Officium defunctorum, die Bußpsalmen oder auch nur die Litanei folgen; nicht aber auch, wenn die Conventmesse sich unmittelbar anschließt. Das Pater und das Dominus det nobis etc. werden nur gesprochen, wenn man nach der eben persolvirten Hore aus dem Chor geht resp. das Stundengebet abschließt.

[2] Vgl. I, 296 f.; ferner Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben (1887), 54—59 u. ö.

lerin und Fürsprecherin das soeben verrichtete Stundengebet Gott darbiete, die von uns verschuldeten Mängel desselben durch ihre Verdienste ergänze und für die kommende Nacht uns in ihren besondern Schutz nehme[1]. Zum Zeichen tiefer Ehrfurcht und zugleich dringlichen Bittens von seiten der weinenden Kinder Evas werden die Marianischen Antiphonen samt Versikel und Oration (während welcher nur der Officiator steht) auf den Knieen verrichtet; nur in der ganzen österlichen Zeit und an den Sonntagen[2], als wöchentlicher Recapitulation des Osterfestes, wird die Marianische Antiphon, und was zu ihr gehört, zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn stehend gebetet.

a) Daß jederzeit (das Triduum mortis Christi ausgenommen) am Schluß des Completoriums resp. des ganzen Officiums die Marianische Antiphon zu beten sei, haben wir schon Nr. 1 bemerkt; es gilt dies auch, wenn unmittelbar nach dem Completorium anticipirt wird. Nach den Laudes, oder wenn an diese die Prim oder auch noch die Terz u. s. w. angereiht würde, erst am Schluß der letzten dieser Horen, ist gleichfalls die Marianische Antiphon auch extra chorum, im Chor aber so oft zu beten, als man nach einer Hore den Chor verläßt. Betet man nach einer Hore (mit Ausnahme des Completoriums) die Bußpsalmen, die Allerheiligenlitanei[3], das Todtenofficium oder schließt sich unmittelbar die Conventmesse (cantata vel lecta) an, so bleibt die Marianische Antiphon aus, auch wenn sie sonst gebetet werden müßte.

b) Von den vier verschiedenen Marianischen Antiphonen wird

das *Alma redemptoris mater* von der ersten Vesper des ersten Adventsonntags bis zur zweiten Vesper (inclusive) von Lichtmeß (wenn dieses nicht etwa wegen einer dominica privilegiata vom 2. Februar weg verlegt werden muß) gebetet, und zwar im Advent mit dem Versikel Angelus Domini nuntiavit Mariae und der Oration Gratiam tuam, von der ersten Vesper des Weihnachtsfestes an mit dem Versikel Post partum und der Oration Deus qui salutis;

das *Ave regina coelorum* vom Completorium des Lichtmeßfestes (resp. des 2. Februar) bis Coena Domini;

das *Regina coeli* vom Completorium des Karsamstags (inclusive) bis zum Schluß der österlichen Zeit (mit der Non des Samstags nach Pfingsten);

das *Salve regina* von der ersten Vesper des Dreifaltigkeitsfestes bis zur ersten Vesper des ersten Adventsonntags.

c) Nach einer Mittheilung Waddings haben die Mindern Brüder (Franziskaner) im Jahr 1249 die jetzigen vier Marianischen Antiphonen, welche jedoch in

---

[1] Zunächst als Bitte um den Schutz für die Nacht sind die Marianischen Antiphonen nach dem Completorium aufgefaßt in einer Verordnung des Generalkapitels der Mönche Englands zu Northampton im Jahre 1444, welche lautet: Ne serpens versatus, quos vigilantes nequit subvertere, dormientes noctanter illudat, opus esse censemus ante somnum eius implorare suffragium, per quam exstitit caput ipsius serpentis contritum; hinc est, quod statuimus, ut singulis diebus statim post Completorium in honorem beatae Virginis una cum choro cantetur antiphona . . . post quam sequatur oratio de eadem. *Martène*, De antiq. monachorum ritibus c. 12.

[2] Der Sonntag beginnt schon mit der Samstagsvesper; daher ist die Marianische Antiphon von der Samstagsvesper an, auch wenn diese in der Quadragesima schon vormittags gebetet wird, bis zum Sonnenuntergang des Sonntags (auch wenn anticipirt würde) stehend zu beten.

[3] Z. B. an den Bittagen; wo übrigens die Gewohnheit besteht, die Marianische Antiphon (Regina coeli) am Schluß der Litanei resp. der Bittprocession zu beten oder zu singen, wird man dieselbe füglich beibehalten.

Text und Melodie in eine noch frühere Zeit zurückzureichen scheinen, schon gehabt und gebetet. Im Laufe des spätern Mittelalters fanden sie sodann auf dem Wege frommer Gewohnheit sehr allmählich in die Breviere einzelner Diöcesen, in das officielle römische Brevier erst unter Pius V. Aufnahme. Abt Gerbert, der gründliche Kenner der alten liturgischen Manuscripte und Druckwerke Alemanniens, versichert, daß die in Rede stehenden Antiphonen in den handschriftlichen und gedruckten Brevieren Alemanniens vor dem Anfang des 16. Jahrhunderts selten zu treffen seien. Am frühesten kam jedenfalls das *Salve regina*, und zwar zunächst in verschiedenen religiösen Orden, in Gebrauch, von welchen es nach der Complet meistens feierlich gesungen wurde. Wer es verfaßte, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen; die meisten Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen für den Reichenauer Mönch Hermann den Lahmen († 1054)[1]. Gewiß ist, daß das Salve regina schon im elften Jahrhundert vorhanden und verbreitet war. Das Chronicon Spirense sodann berichtet, der hl. Bernhard, dieser innige Marienverehrer, welcher im Jahr 1147 in Speier den Kreuzzug predigte, sei im dortigen Dome, als man das Salve regina sang, auf die Kniee gefallen und habe am Schluß des Gesanges gerufen: O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria, Worte, die zunächst bei den Cisterciensern und dann allmählich überall zum abschließenden Bestandtheil des Salve regina geworden sind. Ursprünglich und noch im 16. Jahrhundert lautete der Anfang: Salve regina misericordiae; das mater vor misericordiae wurde erst später eingeschaltet; noch Luther, welcher das Salve regina „eine große Gotteslästerung" nannte, übersetzt: „Bist gegrüßet, du Königin der Barmherzigkeit." „Mutter der Barmherzigkeit" heißt Maria nicht etwa bloß deshalb, weil sie gegen uns als ihre Kinder in Christo barmherzig ist, sondern wohl allererst deshalb, weil sie die leibliche Mutter des Gottmenschen, des barmherzigen Hohenpriesters, ist (Hebr. 2, 17), weil sie die persönliche göttliche Barmherzigkeit geboren hat. Der Gottmensch, welchen Maria geboren, ist Quelle des übernatürlichen, göttlichen Lebens (Joh. 1, 4), an dem wir in der Rechtfertigung durch die In-eins-Verpflanzung mit Christo, dem ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Hebr. 12, 2), in höchst realer Weise Antheil erhalten (I, 9 u. 297 f.), und als Mutter Christi, der unser Leben ist, nennen wir sie mit unser Leben, und als Brüder Christi sind wir auch ihre Kinder. Sofern alsdann durch das Leben aus und in Christo die bittere Sünde, der ewige Tod aus unserer Seele entfernt und in der heiligmachenden Gnade süßer, himmlischer Friede in dieselbe ausgegossen wird, ist Maria auch unsere Süßigkeit und unsere Hoffnung, da sie den geboren, von dem wir alles haben, worauf unsere Hoffnung für das Jenseits ruht. Luther fragt: „Wer will das verantworten, daß Maria unser Leben, Süßigkeit und Barmherzigkeit sein soll?" Freilich, vom Standpunkt der äußerlichen, juridischen Rechtfertigungslehre Luthers aus geht das nicht, aber ganz und gar entsprechen die fraglichen Prädicate Mariens der realistischen Rechtfertigungslehre der katholischen Kirche. Wohl wird es erst im Jenseits ganz offenbar werden, was wir in Christo, dem Sohne Mariens, geworden sind (Kol. 3, 3 f.), denn hienieden sind wir noch im Exil (Hebr. 13, 14), seufzen wir noch unter dem Drucke mannigfachen Elends, das aus der ersten Eva Sünde stammt; aber um so zuversichtlicher rufen wir auch Maria, die zweite, bessere Eva, um Hilfe an, auf daß sie als unsere mitleidsvolle Mutter bei Gott uns als ihre Kinder wirksam vertrete (advocata), damit sie einst uns ihren verklärten Sohn behufs ewiger Anschauung zeigen könne, anders ausgedrückt, damit wir nach diesem leidvollen Erdenleben einst in den Himmel kommen. Daß man diese Antiphon auch sonst für Zwecke der Volksandacht (französisch Salut) häufig gesungen habe, ergibt sich aus Luthers Worten, welcher schreibt: „Nun, dieses Gebet (Salve regina) singet man

[1] Dasselbe vermuthet bezüglich der Melodie ton. I. *Brambach*, Hist. de S. Afra et Salve Regina (Karlsruhe 1892).

durch die ganze Welt und läutet große Glocken dazu (Salveglocken), und ist leider dahin kommen, daß schier keine Kirche, es ist der Salveregina darinnen zu singen reichlich gestiftet"; besonders soll der hl. Bonaventura für das Salve regina als Volksandacht thätig gewesen sein.

Auch das *Alma redemptoris mater* hat nach ziemlich allgemeiner Annahme den Hermannus Contractus zum Verfasser. Es ist dringliche Bitte der schwachen (succurre cadenti), sünd- und schuldbewußten (peccatorum) Adamskinder an Maria, die allzeit jungfräuliche, welche auf die Botschaft Gabriels hin durch das erhabenste Wunder (natura mirante) Mutter ihres Schöpfers und Mutter unseres Erlösers und als solche für uns die leicht zugängliche (pervia) Pforte des Himmels und der freundlich leuchtende Stern auf dem stürmischen Meer dieses Erdenlebens geworden ist. In der Adventszeit (vgl. Versikel und Oration zum Alma redemptoris etc.; Noratemessen) gedenkt die Kirche speciell der Engelsbotschaft und der Sehnsucht Mariä nach der Geburt des Herrn (festum exspectationis partus Mariae), in der Weihnachtszeit (bis Lichtmeß reichend) sodann wird Maria gefeiert als diejenige, welche uns den Erlöser wirklich geboren hat, als die hehre Mutter des Erlösers (vgl. den zugehörigen Versikel mit Oration); in Rücksicht auf seinen Inhalt erscheint daher das *Alma redemptoris* als ganz besonders passend für die Advents- und Weihnachtszeit.

Der Verfasser des *Ave regina coelorum* ist gänzlich unbekannt. Dasselbe ist in erster Reihe Huldigungsgruß an Maria als die Himmelskönigin, sodann als Mutter des Erlösers (salve radix etc.), ferner als Jungfrau der Jungfrauen (virgo gloriosa), und erst zuletzt enthält es noch eine Empfehlung in die mütterliche Fürbitte Mariä.

Ueber den Ursprung des *Regina coeli laetare* berichtet Durand (l. c. VI. c. 89. n. 3) folgendes. Zur Zeit Gregors I. lagerte über Rom während der österlichen Zeit eine schrecklich verpestete Luft. Um sie zu verscheuchen, veranstaltete der Papst eine Bittprocession, bei welcher das in der Kirche Maria in ara coeli aufbewahrte, vom hl. Lucas gemalte Bild der allerseligsten Jungfrau [1] mitgetragen wurde. Bei dieser Procession nun entschwand vor dem Bilde her, wie von ihm verscheucht, die verpestete Luft, und neben dem Marienbilde hörte man drei Engel singen: Regina coeli laetare, alleluia — Quia, quem meruisti portare, alleluia — Resurrexit sicut dixit, alleluia, und sofort habe dann der in Procession mitgehende Papst hinzugefügt: Ora pro nobis Deum, alleluia; auch habe er über dem castrum Crescentii (moles Hadriani) einen Engel (Michael) erblickt, der zum Zeichen des Aufhörens der Pest sein Schwert in die Scheide steckte, woher genanntes castrum den Namen Engelsburg erhalten habe. Seit dieser Zeit singe man in Rom zur österlichen Zeit das Regina coeli. Daß diese Erzählung Durands eine pure Fabel sei, wie man behauptet hat, kann niemand beweisen; sie scheint vielmehr auf einer altehrwürdigen und verlässigen Tradition zu beruhen.

2. Auf die zur Marianischen Antiphon gehörige Oration folgt jederzeit: *V*. Divinum auxilium maneat semper nobiscum; *R*. Amen. Vom liturgischen Stundengebet weg begibt man sich entweder an die täglichen Geschäfte oder zur nächtlichen Ruhe; daß auch dabei, und daß immer und überall die im Gebet erflehte Gnadenhilfe Gottes mit uns sein möge, das ist der Sinn obiger, in Verbindung mit Selbstsegnung gesprochenen Schlußbitte. Früherhin setzte man vielfach noch hinzu: Nos cum prole pia benedicat virgo Maria.

---

[1] Ueber die (drei) vom hl. Lucas (wirklich oder angeblich) gemalten Marienbilder vgl. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau, 356 f.; das römische befindet sich jetzt in Maria maggiore.

Dritter Abschnitt.

Von einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

§ 17.

Die Vigilien oder das Officium nocturnum.

1. Im ersten Abschnitt (§ 4, S. 360) glauben wir nachgewiesen zu haben, daß schon in der ältesten christlichen Zeit auch nächtliche Gebetsversammlungen stattfanden, an denen sich nicht bloß der Clerus, sondern vielfach auch die Laien betheiligten. Noch zur Zeit der hll. Basilius und Chrysostomus hielten nicht bloß die Mönche, sondern auch die Säcularcleriker jede Nacht öffentliche Gebetsversammlung, zu deren Besuch der hl. Chrysostomus die bereits lässiger gewordenen Laien wieder und wieder dringlich ermahnte. Ob um diese Zeit auch im Abendlande der Weltclerus jede Nacht oder nur in der Nacht vor hohen Festen des Herrn (speciell vor Ostern und Pfingsten) und vor den Natalitien berühmter Martyrer öffentliche Gebetsversammlung hielt, darüber herrscht nicht völlige Klarheit; jedenfalls erhoben sich auch die abendländischen Mönche in jeder Nacht zu gemeinsamem Stundengebet, wie aus Cassian und nachmals aus der Regel des hl. Benedikt zu ersehen ist. Daß man vor den Sonn- und Festtagen regelmäßig dreimal in der Nacht, nämlich am Schluß der ersten (9 Uhr), der zweiten (12 Uhr) und der dritten (3 Uhr) Nachtwache (§ 3, Nr. 4, S. 356 Anm.), sich zum Gebet versammelt und sofort an die dritte Gebetsversammlung die Laudes matutinae angereiht habe, wie Beleth (c. 20), Durand (V. c. 3. n. 3) u. a. behaupten, läßt sich nicht nachweisen; Regel war vielmehr, nur eine Gebetsversammlung, und zwar im Hinblick auf Ps. 118, 62, um Mitternacht zu halten; doch schon in der Regel des hl. Benedikt ist sie auf die achte Stunde der Nacht (morgens 2 Uhr) verlegt[1]. Während manche religiöse Orden noch jetzt das Officium nocturnum cum Laudibus um Mitternacht halten, verlegten sie andere auf morgens 4 Uhr, die Canoniker der Kathedral- und Stiftskirchen auf eine noch spätere Stunde (*Beleth* l. c. c. 20). Statt der alten Bezeichnung Vigiliae kam nach und nach der Name Officium nocturnale vel *nocturnum*, und seitdem man dieses Officium nicht mehr regelmäßig in der Nacht, sondern vielfach in der Morgenfrühe betete, der Name *Matutinum* in Gebrauch, den es in unserem jetzigen römischen Brevier hat; früher hieß Matutinum die der vierten Nachtwache (Morgenfrühe) entsprechende Gebetsstunde, welche man dann als Laudes matutinales oder kurzweg als Laudes bezeichnete, weil in ihr täglich die schon von Cassian als Laudes bezeichneten Lobpsalmen 148—150 vorkommen (De instit. coenob. III. c. 6). Dermalen werden Matutin und Laudes bei uns regelmäßig nur noch in Nativitate Domini in der Nacht gehalten; in Rom war bei St. Peter noch im

---

[1] Nach Amalarius (De ordine antiphon. c. 1) verschob zuweilen die „infirmitas humana" die Persolvirung des Officium nocturnum bis zum gallicinium. Daß der Weltclerus die Laudes matutinae regelmäßig unmittelbar an die Nocturnen anschloß, versichert uns Hugo von St. Victor (De eccl. off. II, c. 9), Durand u. a. Daß dies auch von den Mönchen und zwar schon in alter Zeit geschah, ersieht man aus Cassian (De instit. coenob. III. c. 4. 6) und der Regel des hl. Benedikt (cap. 11).

zwölften Jahrhundert „statio *nocturnalis*“ auch am Sonntag Gaudete, ferner an Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten, Peter und Paul, St. Andreas (cfr. *Mabillon,* Mus. ital. II, 158).

a) Daß unser Brevier nachweislich schon seit dem frühesten Mittelalter (*Amalar.*, De ordine antiphonarii c. 2—5), aber wohl schon viel länger an den Sonntagen und Festtagen (exceptis simplicibus) drei Nocturnen, an den Ferien aber nur eine hat, würde sich allerdings am einfachsten daraus erklären, daß man in alter Zeit sich in der Nacht vor Sonn- und Festtagen dreimal, vor den Ferien aber nur einmal zu gemeinsamem Gebet versammelte, was sich aber meines Wissens nicht, wenigstens nicht als allgemein üblich begründen läßt. Als gewiß kann aber jedenfalls gelten, daß man auf die Sonn- und Festtage, an welchen ja der Heiland mit besonders reicher Gnade zu uns kommt, sich durch eine länger dauernde nächtliche Gebetsversammlung vorbereitete als auf gewöhnliche Ferien, daß man also in der Nacht vor Sonn- und höhern Festtagen mehr Psalmen, Lesungen[1] u. s. w. hatte als in der Nacht vor den Ferien, die zudem Tage körperlicher Arbeit waren, welche Kräftigung durch längern Schlaf in der vorausgehenden Nacht fordert. Da lag es nun schon im Interesse größerer Abwechslung nahe, diesen reichern Gebets- und Betrachtungsstoff der Sonn- und Festtagsvigilien in mehrere Abtheilungen zu gliedern, und das that man nach Maßgabe jener Mahnung des Herrn (Marc. 13, 35), welche die Hauptursache gewesen, warum vom Anfang an unter den Christen nächtliche Gebetsversammlungen mit dem Namen Vigilien eingeführt wurden, die Mahnung nämlich: *Vigilate;* nescitis enim, quando Dominus veniat, *sero an media nocte an galli cantu an mane* (vgl. § 3, Nr. 4, S. 356 Anm.). Daß diese Mahnung buchstäblich ausgeführt und in jeder Nacht oder auch nur vor den Sonn- und Festtagen stets viermal gemeinsame Gebetsversammlung gehalten werden solle, lag sicherlich nicht in der Intention des Herrn, und hat sich auch die Kirche nie dazu verpflichtet gehalten; aber erwünscht mußte es der Kirche sein, wenigstens für die Sonn- und Festtage das zwar auf einmal zu persolvirende, aber doch umfänglichere Gebetsofficium für die Nacht so einrichten zu können, daß man schon durch dessen Gliederung oder Theilung an jene Mahnung des Herrn erinnert wurde[2], nämlich durch die Theilung in drei nocturnae (sc. horae) vel nocturni, welche den ersten drei römischen Nachtwachen (sero, media nox, galli cantus) entsprechen, und in das Matutinum, welches der vierten römischen Nachtwache (mane) entspricht und ursprünglich als Bestandtheil der Vigiliae galt[3]. Erst später betrachtete man es als Bestandtheil des officium *diurnum,* weil es beim Psalmisten (118, 164) heißt: Septies in *die* laudem dixi tibi, und diese Siebenzahl von Gebetsstunden für den Tag sich nur ergibt, wenn man die Laudes zum diurnum (daher stehen sie auch im Diurnale) hinzunimmt, was man ja füglich thun kann, da sie für den anbrechenden Tag bestimmt sind (Corp. iur. can. Decret. Greg. lib. III. tit. 41. c. 2).

b) Zur Motivirung nächtlicher Gebetsstunden führen schon die Väter und dann die mittelalterlichen Schriftsteller stets an erster Stelle die mehrerwähnte Mahnung

---

[1] Noch jetzt bezeichnet man die höhern Feste als festa novem lectionum, die niedern (simplicia) als festa trium lectionum.

[2] In tribus vigiliis (= nocturnis) recoluntur tria tempora nominata in evangeliis, id est prima vigilia et secunda vigilia et tertia vigilia (*Amalar.*, De ordine antiphonarii c. 1).

[3] Noch Durand (l. c. V. c. 3. n. 6) sagt: Nocturnum officium (= Vigiliae) in quattuor est partes distinctum, sc. in tres nocturnos et matutinas laudes, und fügt hinzu, diese Gebetsabtheilungen entsprechen den vier Nachtwachen; dagegen zählt schon Beleth (c. 27) die Laudes matutinae zum Officium *diurnum.*

Christi an, sich auf die Ankunft des Herrn durch (Gebets-) Wachen in der Nacht bereit zu halten. Der hl. Chrysostomus betont sodann auch, daß die Ruhe der Nacht ganz besonders zum Gebet, zumal zum Gebet unter Thränen (Ps. 6, 7) und zur Erquickung der Seele sich eigne: „Das Feuer nimmt nicht so sehr den Rost vom Metalle, als wie das nächtliche Gebet den Rost unserer Sünden. . . . In der Nacht athmen die Pflanzen ein; da wird vor allem auch die Seele (im Gebetsathmen) erquickenden Thau empfangen, mehr als jene, und was immer unter tags durch die Sonnengluth ausgetrocknet worden ist, das wird in der Nacht wieder erfrischt" (Hom. 26. in Act.). Der hl. Ambrosius motivirt das Gebet in der Nacht auch durch den Hinweis darauf, daß in der Nacht die Versuchungen von seiten des Satans und des Fleisches behufs Umnachtung der Seele mit Sünden am stärksten seien[1], und daß, wie die Nacht besonders geeignet sei zu Versuchungen, dieselbe von Gott oft auch für seine Strafgerichte ausgewählt worden sei, wie namentlich die Aegypter erfahren mußten (Exposit. in ps. 118. serm. 8. n. 46 sqq.). Durand (l. c. V. c. 3. n. 2) gibt fünf Gründe an, warum man in der Nacht, und zwar in vier Abtheilungen (drei Nocturnen und Laudes), Gebetsdienst vollziehe: *Primo,* quia Aegyptii de nocte interfecti sunt, et *primogenita Israelis servata;* ut igitur servet nobis Dominus primogenita nostra, i. e. hereditatem regni caelestis, quam nobis primogenitus Dei acquisivit, ideo canimus ei officium nocturnum. . . . *Secundo, quia filius Dei fuit media nocte natus* . . ., ut igitur ipsius nativitati grati simus, eum de nocte laudamus et gratias de ipsius nativitate agimus. *Tertio, quia Christus in nocte hac hora captus et illusus est a Iudaeis;* ea hora etiam spoliavit infernum[2], large nocte accipiendo seu ante lucem. *Mane vero surrexit.* Media etiam nocte ad iudicium venturus asseritur. . . . *Quarto*, ut noctes delictorum nostrorum illuminarentur (vgl. oben Chrysostomus). . . . *Quinto propter carnis illecebras* psallendo et orando damnandas, quia, sicut dicitur Eccli. 31, 1, domat carnes (vgl. oben Ambrosius).

2. Das Officium nocturnum oder die jetzt so genannte Matutin ist mitternächtliche Gebetsweihe (§ 1, Nr. 4. 5, S. 348) der Nacht resp. der drei Nachtwachen von 6—9, von 9—12, von 12—3 Uhr (§ 3, Nr. 4, S. 356 Anm.); darin wird auch der Grund liegen, warum an Sonn- und Festtagen die Matutin in der Regel drei Nocturnen[3], und warum jede derselben einen Ternar von Psalmen (an den Sonntagen in der ersten Nocturn zwar zwölf, aber unter

[1] Wohl mit Rücksicht darauf wird nach der Regel des hl. Benedikt (cap. 9) vor dem Invitatorium der dritte Psalm — Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me — gebetet und speciell gegen zerstreuende Einflüsterungen des bösen Feindes beim Gebete gerichtet.

[2] Bezieht sich auf den im Evangelium Nicodemus' geschilderten Siegeszug der Seele Christi durch die Unterwelt und auf die Entmächtigung der portae infernales unmittelbar vor der Rückkehr der Seele des Herrn in den im Grab ruhenden Leichnam behufs der glorreichen Auferstehung in der Morgenfrühe (Zeit der Laudes).

[3] Ostern und Pfingsten, wiewohl die höchsten Feste, haben nur eine Nocturn, weil ehedem in der Oster- und Pfingstnacht die Prophetien gelesen, das Taufwasser geweiht, die Taufe feierlich gespendet, das heiligste Opfer gefeiert und durch all das schon so viel Zeit in Anspruch genommen wurde, daß man in Rücksicht auf die Gläubigen und besonders auf die Neophyten das liturgische Nachtofficium kürzer hielt als an andern Tagen; daraus wird erklärlich, warum man dieses kurze Officium auch als *Officium neophytorum* bezeichnete. Bis in die neueste Zeit hatte man in manchen Diöcesen nicht nur in der Oster- und Pfingstoctav, wie im römischen Brevier, sondern in der ganzen österlichen Zeit durchweg nur eine Nocturn.

drei Antiphonen) und drei Lesungen hat. Die Ferialmatutin hat nur eine Nocturn, weil an den Ferien die nächtliche Gebetsversammlung aus dem schon oben (1 a) angeführten Grunde von kürzerer Dauer sein mußte. Seine jetzige Gestalt hat das sonntägliche und feriale Officium nocturnum des römischen Breviers der Hauptsache nach wohl schon durch Gregor I. unter dem Einfluß der Benediktinerregel erhalten (§ 5, Nr. 2, S. 369); jedenfalls reicht die jetzige Vertheilung des Psalters für die Sonntage und Ferien auf ihn, wenn nicht viel weiter (auf Hieronymus), zurück[1].

3. Solange das Officium nocturnum öffentlich gehalten wurde, ging demselben das in den Quellen (Ordo rom. I. n. 29) regelmäßig erwähnte Glockenzeichen (mitunter deren zwei) voraus. Gemäß der Mahnung des Siraciden (18, 23) bereitete man sich an heiliger Stätte (Kirche, Chor) auf den Beginn des eigentlichen Officiums durch Verrichtung verschiedener Gebete vor, durch welche man sich in vorläufigen Rapport mit Gott setzen, von ihm Beistand wider satanische und andere Anfechtungen während des nachfolgenden Officiums und die Gnade andächtigen Gebets erlangen wollte, zu welchem Zweck seit Pius V. vor Beginn des Officium nocturnum vorschriftsgemäß[2] Pater, Ave und Credo gebetet werden, wovon schon § 15, Nr. 1, S. 429 des nähern die Rede war, wo auch (Nr. 2) dargethan wurde, daß zu dem gleichen Zweck beim Beginn der einzelnen Gebetsstunden der Psalmvers *Deus in adiutorium* gesprochen wurde, welchem aber im Officium nocturnum das specifische *Domine labia mea aperies etc.* vorausgeht, welches nach der Regel des hl. Benedikt (c. 9) erst nach dem Deus in adiutorium, und zwar dreimal nacheinander, zu beten ist. Es ist aus Ps. 50, 17 entnommen und war im Munde Davids vertrauensvolle Bitte, Gott möge ihm seine Sünde verzeihen und ihm so Anlaß geben (seine Lippen öffnen), ihn dafür zu loben und zu preisen. Wohl wissend, daß wir ohne Gnade von Gott nicht im stande sind, auch nur den Namen Jesu mit Glauben und Innigkeit auszusprechen (1 Kor. 12, 3), geschweige denn zu lange dauerndem Gebete freudig uns anzuschicken und dasselbe so zu verrichten, daß es ein würdiges, gottgefälliges Lobopfer ist, fleht der Brevierbeter beim Beginn des Officium nocturnum resp. des ganzen Tagesofficiums zum Herrn, er möge (aperies = aperi) ihm durch die Gnade vom Kreuze (daher Bekreuzung der Lippen) die Lippen öffnen für das nachfolgende Stundengebet, das seinem Hauptcharakter nach Lobgebet ist (annuntiabit laudem), anders ausgedrückt, er möge ihn durch übernatürliche Gnade innerlich anregen, reinigen, erleuchten und erwärmen für den Lobpreis Gottes[3]. Im Gloria patri etc. wird sofort mit dem Verkünden des Lobes Gottes begonnen.

---

[1] Bezüglich der Frage, ob sich durch das ganze Officium nocturnum hin ein organischer Fortschritt nachweisen lasse, welcher in den drei Nocturnen dem „intende, prospere procede et regna“ (Grundlegung, Fortschreiten, Vollendung) des Psalmisten entspreche, habe ich mich des nähern (und zwar negativ) in meiner Psalmenerklärung § 8, Nr. 4 ausgesprochen. Vgl. oben S. 397.

[2] Dem Pater, Ave und Credo das oben § 10, Nr. 5, S. 386 erklärte schöne Gebet Aperi Domine vorauszuschicken, ist zwar nicht Pflicht, aber dringend zu empfehlen.

[3] Eine mehr äußerliche Erklärung von Sicard u. a. lautet: Cum in nocte dormitum ivimus, os et pectus (in Completorio) signo crucis quasi sigillo Domini munivimus; et ideo ab eo, cuius sigillum est, *reserandi labia licentiam postulamus.*

Die Cluniacenser, welche das Officium nocturnum morgens 2 Uhr begannen, verrichteten zwischen dem ersten und zweiten Glockenzeichen in der Stille drei Vorbereitungsorationen, hierauf die 15 Gradualpsalmen in drei Abtheilungen; dann erst begannen mit Deus in adiutorium die Metten. Durand (l. c. V. c. 3. n. 8; cf. *Sicard* l. c. IV. c. 1) berichtet: die Beter verneigen sich vor Beginn der Nocturnen, um dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zu huldigen, dreimal gegen den Altar hin und sprechen zu jeder Inclination ein Pater (damals noch ohne Ave); dann fügt er hinzu: Quidam tamen adhuc habent *speciales orationes*, deinde quidam psalmos graduales incipiunt. Bei St. Peter in Rom fand noch im zwölften Jahrhundert an etlichen Tagen um Mitternacht zuerst eine Art Vormette (vigilia, mit drei Psalmen, Lectionen und Te Deum) statt, nach welcher der Papst mehrere Altäre und verschiedene Heiligthümer, zuletzt den Hochaltar incensirte, worauf dann erst das Matutinum mit Domine labia mea aperies und nachfolgendem Invitatorium begann (*Mabillon*, Mus. ital. II, 122 sq.). Bei den Cluniacensern wurde an Sonn- und Festtagen während der dritten, sechsten und neunten Lection der Hauptaltar von einem Priester in Chorkappe incensirt, worauf dann Incensation der zum Chorgebet Versammelten folgte.

4. Das Invitatorium, in der Regel des hl. Benedikt passend *antiphona*, bei Amalarius schon Invitatorium oder auch *antiphona invitatoria* genannt, ist bestimmt, die Beter zum Beginn des Officium nocturnum, in welchem dem majestätischen, allgütigen Gott Anbetung (venite adoremus) geweiht, Gott in Christo und seinen Heiligen verherrlicht werden soll, laut und feierlich einzuladen. Die Mittelalterlichen vergleichen die antiphona invitatoria nicht unpassend mit der Militärtrompete, mittelst welcher der Herold (praeco — hier der Sänger des Invitatoriums) die Soldaten zum militärischen Dienst zusammenruft[1]. An den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien ist das Invitatorium aus dem zugehörigen Psalm 94 entnommen und eine mehr allgemein gehaltene Aufforderung zum Lobe Gottes, häufig aber, namentlich an den Festen, deutet es die specielle Intention an, in welcher zunächst das nachfolgende Officium nocturnum, dann aber auch das zugehörige Officium divinum gebetet werden soll. *Triduo mortis Christi* fällt das Invitatorium, da es feierlichen Charakter hat, in signum tristitiae weg (vgl. I, 502), ebenso im Todtenofficium, wenn dieses nicht, wie an Allerseelen und am Begräbnißtag, mit einer gewissen Feierlichkeit und darum auch mit allen drei Nocturnen gebetet wird. Am Fest der Epiphanie (nicht auch infra octavam) ist das Invitatorium und sein Psalm zu Anfang der Matutin wohl aus dem Grunde weggelassen, weil sie zu Anfang der dritten Nocturn vorkommen, wo sie ihren Platz vielleicht schon hatten, bevor es überhaupt ein Invitatorium zu Anfang der Matutin gab.

a) Schon zur Zeit des hl. Basilius fand in den nächtlichen Gebetsstunden nicht bloß antiphonischer, sondern auch responsorischer Psalmengesang statt (I, 540), bei welchem ein Sänger (später deren zwei bis vier) das sogen. Responsum, d. i.

[1] „Dat tuba cantoris signum per antiphonam invitatoriam, ut excitentur *Christiani circumquaque* et concurrant ad scholam doctorum et pastorum ecclesiarum", schreibt Amalarius (De ordine antiph. c. 1), während Sicard, Durand u. a. den Vergleich vom Militär hernehmen. Nach Durand hatte das Invitatorium auch die Bestimmung, diejenigen, welche in der Kirche umher an den Altären noch Vorbereitungsgebete verrichteten, aufzufordern, daß sie jetzt sich zum Beginn des Officiums im Chor zusammenscharen sollen.

einen kurzen Vers oder Text, vorsang, welchen sofort Clerus und Volk gemeinsam wiederholten, worauf dann der Vorsänger den ganzen betreffenden Psalm Vers für Vers in der Weise durchsang, daß Clerus und Volk nach jedem Vers das Responsum wiederholten. So geschieht es auch jetzt noch bei dem Invitatorialpsalm unserer Matutin, der responsorischer Psalmengesang im strengsten Sinn des Wortes ist. Das Responsum hierbei ist die antiphona invitatoria, mit welcher der Chor dem Vorsänger Vers für Vers antwortet, indem er es ganz oder theilweise (vom Asterisk an) wiederholt, um die in der antiphona kurz angegebene Gebetsintention für das nachfolgende Officium dem Gedächtniß und Gemüth recht nachdrücklich und tief einzuprägen.

b) Der Psalm 94 ist seinem grammatisch-historischen Sinne nach eine feierliche Aufforderung des am Sabbat zum Frühgottesdienst (*praeoccupemus* faciem eius) versammelten Judenvolkes, den majestätischen Gott (magnus Dominus — rex magnus) durch Psalmengesang zu verherrlichen, da er ja der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Träger (in manu eius fines terrae) der ganzen Welt (mare, aridum) ist und vor dessen Auge nichts verborgen ist (altitudines montium conspicit), sodann die Aufforderung, vor ihm auch Thränen des Dankes und der Freude zu weinen dafür, daß er die Israeliten nicht bloß erschaffen (fecit nos), sondern aus allen Völkern zu seinem besondern Eigenthum auserwählt hat, ihr liebender Vater und Hirte geworden ist (populus eius — oves pascuae eius). Auch der jüdische Gottesdienst war nicht bloß Ansprache der Colenten an Gott, sondern auch Rücksprache Gottes an sie. Zu den im Tempel beim Gottesdienst versammelten Israeliten sprach der Ewige in lehrhaften Psalmen, die gesungen wurden, und in den Lesungen (Paraschen des Pentateuch), die wohl schon seit Moses stattfanden; darum folgt auf die Aufforderung zum Lobpreis Gottes noch die ernstliche Ermahnung der an der Cultusstätte Versammelten, sie sollten der Stimme Gottes, welche heute (am Sabbat) an sie ergehe, vertrauensvoll williges Gehör schenken, sollten Gott nicht durch Mißtrauen versuchen und erbittern, wie ihre Voreltern gethan, da sie, obgleich schon viele Wunder vorausgegangen waren, daran zweifelten, ob Gott ihnen auch in der Wüste werde Wasser geben können (Exod. 17, 1), weshalb Gott schwur, daß von denen, welche ihn während des vierzigjährigen Zuges durch die Wüste so oft erbittert und zur Strafe herausgefordert hatten, niemand in die Ruhe, d. h. in das Gelobte Land, welches Typus der himmlischen Ruhe war (Hebr. 4, 1 ff.), eingehen solle[1].

c) Auch wenn der Priester sein Breviergebet ganz allein verrichtet, betet er gleichwohl im geistigen Zusammenschluß mit allen übrigen Brevierbetern und mit dem gläubigen Volke, das er vor Gott vertritt und das wenigstens intentionell an ihn als Mittler sich betend anschließen soll; daher ist auch im erwähnten Fall die plurale Einladung (venite — exultemus — adoremus etc.) am Platz. Den einzelnen Gründen, durch welche im Psalm 94 die Aufforderung zum Lobe Gottes

[1] Zu Anfang der Matutin ist Psalm 94 aus der alten Itala, in der dritten Nocturn von Epiphanie aber gleich den übrigen Psalmen im Brevier aus dem Psalterium gallicanum entnommen und darum die Textesgestalt verschieden. Quadraginta annis proximus fui generationi huic wird man im Hinblick auf den hebräischen Text füglich also deuten: ich mußte diesem Geschlechte während der vierzig Jahre immer strafend nahe sein, weil sie fort und fort dem Irrthum fröhnten, und darum habe ich sie durch Schwur vom Heiligen Lande ausgeschlossen (*si* introibunt ist hebraisirend im Sinne von: ich will nicht Gott sein, wenn sie mir ins Heilige Land kommen). Die Worte quoniam non repellet Dominus plebem suam fehlen im Hebräischen und im Psalterium gallicanum; sie sind aus Ps. 93, 14 herübergenommen und passen streng genommen nicht in den Zusammenhang.

motivirt wird, hat man im Brevier selbstverständlich eine specifisch christliche und der Tagesfeier entsprechende Beziehung und Deutung zu geben. An den gewöhnlichen Sonntagen wird als Hauptgrund vorangestellt: „weil er uns geschaffen hat"; dabei wird man, wie an die natürliche Erschaffung, so auch an die übernatürliche Neubelebung in Christo dem Auferstandenen und durch den Heiligen Geist denken, da ja der Sonntag nicht bloß an die Weltschöpfung, sondern ganz besonders an die Auferstehung des Herrn und an die Sendung des Heiligen Geistes resp. an unsere mystische Auferstehung mit Christo in der Taufe, an unsere Einkindung bei Gott durch den Heiligen Geist erinnert, durch die wir „Volk Gottes und Schäflein seiner Weide" geworden sind. Da die Ferien nur bündig recapitulirte Sonntage sind und daher auch die Sonntagsmesse haben, so begreift sich, warum auch ihre Invitatorien über das des Sonntags nicht wesentlich hinausgehen, da sie entweder nur im allgemeinen (Montag, Samstag) zum Lobe Gottes auffordern, oder hervorheben, daß Gott unser Schöpfer (Donnerstag, Freitag), daß er der Erhalter (Mittwoch) und Heiland (Dienstag) der Welt sei [1]. In jenen Zeiten des Kirchenjahres, welchen ein specifischer Charakter eignet (Adventszeit, Septuagesimal-, Quadragesimal-, Passions- und österliche Zeit), haben die Sonntage (im Advent, in der Passions- und österlichen Zeit auch die Ferien) eigene Invitatorien, in welchen eben die Idee der betreffenden Zeit irgendwie zum Ausdruck kommt. Noch bestimmter drückt das Invitatorium an den Festen des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen aus, in welcher Intention die nachfolgende Matutin, ja das ganze Tagesofficium zu beten sei. Bald ist Gott ob eines bestimmten Geheimnisses unserer Heilsbereitung (so an den Festen des Herrn), bald als der Herr über Leben und Tod (so im Todtenofficium), bald ob der Würde und Macht, die er der jungfräulichen Gottesmutter Maria verliehen (so an den Marienfesten), bald ob des Großen, was er an den verschiedenen Heiligen und durch sie gethan hat (so an den Heiligenfesten), im liturgischen Gebet zu verherrlichen. Für die Eruirung der Festidee oder des sogen. Tagesgedankens ist das Invitatorium sehr bedeutsam, ähnlich wie der Introitus der Messe (oben S. 72). Je nach Verschiedenheit des Invitatoriums wird man auch dem Psalm 94 eine im einzelnen verschiedene Deutung und Beziehung geben, jedoch so, daß der Grundgedanke seines ersten Theils (V. 3—7) stets der gleiche bleibt, nämlich: Lasset uns Gott verherrlichen, weil er der allmächtige, majestätische König ist, von dem wir ganz abhängen und der gegen uns, sein Volk, unendlich gütig ist. Vers 8—10 sodann ist dringliche Mahnung an den Beter, der gnadenvollen Rücksprache Gottes, wie sie während der Persolvirung des Officiums ihm zu theil wird, ein geneigtes Ohr zu leihen. Jeder Psalmvers, jede Lection, jeder Versikel des Breviers ist eine Weck- und Mahnstimme Gottes an den Beter; wer sich gegen diese so mannigfach modulirte, liebliche Stimme Gottes nicht verhärtet, wer ihrer mit Freuden lauscht und sie in seinem Tagesleben nach- und ausklingen läßt, der genießt als Frucht seines Stundengebets schon hienieden anticipando himmlische Ruhe und wird einst ganz sicher ins himmlische Kanaan, in die wahre κατάπαυσις (Hebr. 4, 11) gelangen.

d) Unmittelbar auf den Invitatorialpsalm folgt der Hymnus, welcher in der Regel — auch wenn er nicht directen Lobpreis Gottes, sondern vorwiegend Bittgebet enthält — doch eine freudig gehobene Stimmung athmet und darum als so recht geeignet erscheint, die Beter, welche den nächtlichen Schlaf noch nicht völlig überwunden haben, gleichfalls in eine gehobene Stimmung zu versetzen. Invitatorium

---

[1] Sehr geistvoll sucht Amberger in den Ferialinvitatorien einen innern Fortschritt und eine tiefe Gedankenentfaltung unter steter Rücksichtnahme auf die Vesperhymnen der einzelnen Ferien, die sich auf das Sechstagewerk der Schöpfung beziehen (vgl. unten § 20, Nr. 6, S. 476), nachzuweisen.

sequitur hymnus, *quo corda adhuc torpentia ad laudes Dei excitantur*, sagt Hugo von St. Victor (De off. eccl. II. c. 8), während andere mittelalterliche Liturgiker, z. B. Sicard, Durand auf Psalm 96, 8 hinweisen, wo es heißt: *audivit* et laetata est Sion; im Invitatorium habe Sion (die mittlerisch betende Kirche) den Weckruf Gottes gehört, und zum Zeichen, daß sie desselben sich freue, antworte sie auf ihn mit dem Hymnus, welcher wesentlich freudiger Natur sei (vgl. § 12, Nr. 1, S. 403). Für das officium *nocturnum* sind die beiden Hymnen der gewöhnlichen Sonntage (von Epiphanie bis Quadragesima und von Trinitatis bis Advent) und die sechs Hymnen der zugehörigen Ferien besonders charakteristisch; sie lassen nämlich ganz klar ersehen, daß sie noch aus der Zeit stammen, wo man den Schlaf unterbrach und des Nachts sich zum Gebet erhob. Der eine von den erwähnten Sonntagshymnen beginnt: *Nocte surgentes vigilemus omnes,* semper in psalmis meditemur atque voce concordi Domino canamus dulciter hymnos; dann folgt die Bitte, auf Grund der Leistung solchen Gebetsdienstes einst in den Himmel zu kommen. Im andern (Primo die quo Trinitas), dessen erste Strophe den Sonntag als Tag der Erinnerung an die Weltschöpfung und an die Neubelebung der Welt durch die Auferstehung des Herrn charakterisirt, lautet die zweite Strophe: *Pulsis procul torporibus surgamus omnes ocyus*, *et nocte quaeramus Deum* . . . nostras preces ut audiat etc.; vom Vater (paterna claritas) wird sofort Kraft erfleht, die böse Begierlichkeit, die fleischliche insbesondere, niederzuhalten, vom Sohne die Nachlassung der Sünden und ewiges Leben. Auch in den Hymnen der erwähnten Ferien kommt zum Ausdruck, daß die Beter ihre nächtliche Ruhe zu dem Zweck unterbrachen, um dem majestätischen Gott Gebetsdienst zu weihen[1], in welchem die Gnade erfleht wird, auch die moralische Nacht, d. i. die schwere Sünde mit ihren Folgen und das, was zu ihr führt, zu überwinden, somit schon hienieden ein Lichtleben zu führen und einst dahin zu gelangen, wo es keine Nacht mehr gibt[2]. Im Advent haben Sonntage und Ferien den gleichen Invitatorialhymnus, in welchem der Idee des Advents gemäß auf die Ankunft Christi im Fleische und zum Gerichte Bezug genommen ist. Im Hymnus der Sonntage und Ferien in der Quadragesima kommt die Idee des Fastens (leibliche und seelische Abstinenz) und dessen Zweck zum Ausdruck, welcher darin gelegen ist, Sünden zu tilgen und abzubüßen, um ein freuden- und gnadenreiches Ostern feiern zu können. Hymnus für die Passionszeit ist ein Theil des erhabenen Liedes Pange lingua gloriosi lauream certaminis, in welchem der Sieg gefeiert wird, welchen der fleischgewordene Gottessohn schließlich durch sein Lebensopfer am Kreuze errungen hat. Der Hymnus für die Sonntage und Ferien der österlichen Zeit ist direct an den Auferstandenen gerichtet und verherrlicht ihn darob, daß er, um das durch die Sünde entstellte Ebenbild Gottes wiederherzustellen, ins Fleisch kam und in seiner glorreichen Auferstehung objectiv auch uns schon zu neuem Leben auferweckt hat, das in

---

[1] Fer. 2. Somno refectis artubus *spreto cubili surgimus.* Fer. 3. Consors paterni luminis, lux ipse lucis et dies, *noctem canendo rumpimus.* Fer. 4. Ad confitendum surgimus, *morasque noctis rumpimus.* Fer. 5. Nox atra rerum contegit terrae colores omnium. Fer. 6. *Lectulo consurgimus noctis quieto tempore*, ut flagitemus omnium a te medelam vulnerum. Sabb. Quicunque *horas noctium nunc* concinendo rumpimus, *ditemur omnes donis beatae patriae.*

[2] Fer. 2. *Culpa,* quam nox intulit, *lucis labascat munere.* Fer. 3. *Aufer tenebras mentium*, fuga catervas daemonum. Fer. 4. Ignosce culpas omnibus, *dimitte quod peccavimus.* Fer 5. Mens ecce torpet impia, quam culpa mordet noxia; *repelle tu* (Christe) *caliginem intrinsecus quam maxime.* Fer. 6. Ne torpor instet cordium nec criminis contagio tepescat ardor spiritus, ob hoc redemptor, quaesumus, *reple tuo nos lumine.*

der Taufe als mystischer Auferstehung mit Christo in den Einzelnen subjectivirt und um dessen fortdauernde Erhaltung im Schluß des Hymnus gefleht wird. Die Invitatorialhymnen an den Festen des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen geben der Idee des betreffenden Festes nach irgend einer Beziehung hin poetischen Ausdruck, was suo modo auch von denen im *Commune sanctorum* gilt, wie selbstverständlich hier nicht im einzelnen dargethan werden kann.

5. Auf den Hymnus folgt mit den zugehörigen Antiphonen die Psalmodie, und zwar an den Sonn- und Festtagen in drei Abtheilungen oder Nocturnen, an den Ferien in einer Nocturn. Warum die Sonn- und Festtage drei Nocturnen haben, die Ferien aber nur eine, wurde schon oben Nr. 1, S. 435 angedeutet, desgleichen (Nr. 2), daß die noch jetzt gebräuchliche Vertheilung der Psalmen (Ps. 1—108 ganz nach der Reihenfolge im Psalterium der Vulgata) an den Sonntagen und Ferien jedenfalls bis auf Gregor I., wahrscheinlich aber noch weiter zurückreiche. Wie Cassian berichtet, wurde es zunächst in Aegypten und in der Thebais, und zwar auf die Weisung eines Engels hin[1], Regel, bei der nächtlichen Gottesdienstfeier jederzeit zwölf Psalmen zu beten. Die Nachricht von dieser höhern Weisung verbreitete sich auch im Abendland, und wohl aus diesem Grunde schreibt die Regel des hl. Benedikt vor, daß sowohl an den Sonntagen als an den Ferien im Officium nocturnum stets zwölf Psalmen gebetet werden. Das zweite Concil von Tours (a. 567; c. 18) bestimmte, daß keinenfalls weniger als zwölf Psalmen zu singen seien. Amalarius gibt als Grund an, warum man im Officium nocturnum zwölf Psalmen bete, weil die Nacht zwölf Stunden habe, und weil durch das mittlerische Gebet der Priester die während der Nacht begangenen Sünden des Volks gesühnt werden sollen; „nos fratres cantemus in officio nocturnali totidem psalmos, quot horae sunt in nocte aequinoctiali, ad intercedendum pro offensis populorum, quae in nocte operantur (De ordine antiph. c. 3).

Während der hl. Benedikt auch für die Sonntage an der Zwölfzahl der Psalmen festhielt, deren sechs für die erste, sechs für die zweite Nocturn, für die dritte aber biblische Cantica bestimmte, schrieb man im römischen Brevier wie für die eine Nocturn der Ferien, so auch schon für die erste Nocturn des Sonntags zwölf Psalmen vor und fügte dann, um dem Nachtofficium der Sonntage eine größere Ausdehnung zu geben als dem ferialen, noch eine zweite und dritte Nocturn hinzu, jede mit drei Psalmen. Die drei Nocturnen sind, wie schon früher (Nr. 2) bemerkt, die Gebetsweihe der ersten drei Nachtwachen, deren jede drei Stunden hat, worin wohl der Hauptgrund liegen wird, warum man, um die Dreizahl zu gewinnen, von den zwölf Psalmen der ersten Nocturn je vier unter eine Antiphon stellte[2], so daß die Psalmodie der ersten Nocturn in drei Unterabtheilungen sich verläuft,

---

[1] Nach Cassians Bericht (De instit. coenob. II, c. 5) wetteiferten die „altehrwürdigen Väter" bei Aufstellung einer Ordensregel bezüglich der Zahl von Psalmen im abendlichen und nächtlichen Gottesdienst. Da sei ein Engel in der Gebetsversammlung erschienen, aber nach Beendigung des zwölften Psalmes vor aller Augen weggerückt worden, um anzudeuten, daß zwölf Psalmen und nicht mehr sollten gesungen werden.

[2] Vielfach betete man nicht, wie jetzt, nach jedem der vier Psalmen, sondern erst nach dem vierten das Gloria patri (*Durand* l. c. V. c. 3. n. 18).

ferner warum man für die zweite und dritte Nocturn je drei Psalmen vorschrieb (*Hugo Vict.*, De off. eccl. II, c. 9), und warum dementsprechend jede Nocturn auch drei Lesungen hat. Nach vielen mittelalterlichen Liturgikern entspräche die erste Nocturn dem tempus ante legem mit den drei Perioden von Adam bis Noe, von Noe bis Abraham, von Abraham bis Moses, die zweite Nocturn dem tempus sub lege mit den drei Perioden von Moses bis David, von David bis zum Babylonischen Exil, von da bis Christus, die dritte Nocturn dem tempus gratiae, welches auch drei Perioden habe, die der apostolischen Predigt, die des Kampfes gegen die Häresien und die des Friedens; weil die dritte Nocturn dem Neuen Testament entspreche, werde in ihr auch die Lesung aus dem Evangelium genommen. In dieser ihrer mystischen Deutung gehen die Mittelalterlichen dann so weit, daß sie die einzelnen Psalmen bestimmten Personen der betreffenden Zeit in den Mund legen, z. B.: „Beatus vir (Ps. 1) cantat Abel, Quare fremuerunt gentes (Ps. 2) cantat Enos etc.“ [1] Einen Hinweis auf die Trinität, deren man am Sonntag speciell gedenkt, wollten sie sodann darin erblicken, daß man am Sonntag drei Nocturnen, in jeder Nocturn drei Psalmen (die zwölf Psalmen der ersten Nocturn unter drei Antiphonen) und drei Lectionen hat. Für die andächtige Persolvirung des Officium nocturnum sind derartige, wenn auch sinnige Deutungen nicht von Belang. Daß auch die Sonntagsantiphonen [2] dem Beter für die ascetisch-mystische Deutung und Beziehung der zugehörigen Psalmen keine festen Anhaltspunkte geben, haben wir schon § 11, Nr. 6, S. 400 gesagt. Am besten und der Intention der Kirche am entsprechendsten dürfte es sein, daß man die einzelnen Psalmen auf Grundlage ihres grammatisch-historischen Sinnes in einer Stimmung betet resp. accommodirt, welche der Idee des Sonntags im allgemeinen [3] und seiner Stellung in der laufenden Zeit des Kirchenjahres [4] entspricht, und daß man beim Psalmengebet stets die Anliegen der Kirche im großen und ganzen, auch die Bedürfnisse der eigenen Gemeinde sowie die eigenen

---

[1] Vgl. dazu Thalhofer, Erklärung der Psalmen, § 8, Nr. 6.

[2] Die Antiphonen der ersten Nocturn, wie sie seit Pius V. allgemein lauten, wollen vielleicht besagen: Vollziehet den nächtlichen Gebetsdienst in heiliger Furcht (I), denn Gott, vor dem ihr stehet, ist heilig und gerecht; er ist aber auch versöhnlich (II) und wird sich eurer hilfreich annehmen (III); die der zweiten Nocturn: nicht auf meine Gebete und Verdienste, o Gott, sondern auf dich allein vertraue ich (I); deinetwegen (deines Gesetzes wegen) ertrage ich gerne auch Hartes, übe Entsagung (II); in herzlicher Liebe gebe ich mich an dich als meine Stärke hin (III); die der dritten Nocturn: in aller Welt ertönt am Sonntag die segenbringende Predigt des Evangeliums (I); mögen auch die Opfergebete der Priester Erhörung finden (II) und die Kirche Gottes sieghaft machen über alle ihre Feinde (III).

[3] An jedem Sonntag gedenkt man der Erschaffung der Welt, der Auferstehung Jesu und unserer mystischen Auferstehung mit ihm in der Taufe sowie der Sendung des Heiligen Geistes, so daß jeder Sonntag eine Feier der Trinität ist, worauf das Sanctus, Sanctus, Sanctus im achten Responsorium in der Sonntagsmatutin und das Symbolum Athanasianum der Sonntagsprim hindeuten.

[4] Im Advent haben die Psalmen der Sonntagsmatutin eigene, auf die Adventsfeier sich beziehende Antiphonen, die aber nicht in specieller Rücksicht auf den Inhalt der betreffenden Psalmen ausgewählt sind. In der österlichen Zeit stehen sämtliche zwölf resp. drei Psalmen unter je einer allelujatischen Antiphon, die sich auf die Thatsache der Auferstehung des Herrn bezieht.

persönlichen Anliegen und Bedürfnisse im Auge behält (§ 11, Nr. 3, S. 397). Für die Accomodation der Psalmen in den Festtagsofficien gibt die Idee des betreffenden Festes und geben meistens auch die Antiphonen ziemlich sichere Anhaltspunkte. — Von den zwölf Psalmen der Ferialmatutin sind je zwei durch eine Antiphon verbunden, worin die mittelalterlichen Liturgiker angedeutet finden, daß die Gebete nur dann Gott wohlgefällig seien, wenn die Doppelliebe zu Gott und dem Nächsten sie verbindet; die Zahl sechs, welche sich durch die Verbindung von je zwei Psalmen ergibt, deuten sie auf die sex aetates oder irdischen Lebenstage, auf welche als Sabbat das ewige Leben folgt, welches der Sonntag sinnbildet. Die Antiphonen sind je aus einem der beiden Psalmen entnommen, für deren sachliche Bedeutung und Beziehung sie übrigens noch weniger feste Anhaltspunkte bieten als die Antiphonen der Sonntagsmatutin, weshalb wir auch hier dem Beter nur empfehlen können, was wir bezüglich der Accomodation der Sonntagspsalmen gesagt haben.

6. Mittelglied zwischen der Psalmodie und den Lesungen ist der Versus oder Versiculus, von dessen Namen und sachlicher Bedeutung schon in § 14, Nr. 1, S. 420 die Rede war, wohin wir verweisen; ihm begegnen wir nach der Psalmodie bereits in der Regel des hl. Benedikt, welche aber der nachfolgenden Oratio dominica und der Absolutio noch keine Erwähnung thut (c. 9), die beide noch jetzt im Brevier der Cistercienser an dieser Stelle fehlen. Auch im römischen Brevier scheint man in alter Zeit vom Versus unmittelbar auf die Lesung übergegangen zu sein; nachmals behielt man diesen Modus nur noch für das Officium Tridui mortis Christi und das ihm nachgebildete Officium defunctorum bei, um auch hierdurch sie von allen andern Officien zu unterscheiden; nur das Pater noster schaltete man auch in die eben genannten Officien ein, in denen es aber im Unterschied von den andern durchaus still gesprochen wird.

7. Ist die innerliche (und durch Aufstehen auch äußerliche) Wendung der Beter von der Psalmodie zur nachfolgenden Lesung vollzogen, so erfolgt zunächst die ascetische Vorbereitung auf die Lesung durch Gebet, Absolution und Benediction, dann die Lesung selber.

Die Psalmodie ist, wie schon früher bemerkt wurde, anbetende, dankende, bittende Ansprache der Beter an Gott; in der Lesung nun folgt die Rücksprache Gottes, der an die Beter sich wendet durch die Hagiographen des Alten und Neuen Bundes (Scriptura occurrens in der ersten, Evangelium, das ehedem ganz gelesen wurde, in der dritten Nocturn), durch die unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehenden Väter der Kirche (zweite Nocturn an den Sonntagen, Festen des Herrn u. a. und dritte Nocturn) und durch die Lebensbeschreibungen der Heiligen (zweite resp. einzige Nocturn an den Heiligenfesten), deren Tugenden, Wunder und Martyrium Früchte des ihnen innewohnenden Heiligen Geistes und leicht verständliche, eindringliche Predigten sind. In den Lesungen vernehmen also die Beter Gottes Stimme, gegenüber welcher ihr Herz nicht zu verhärten sie schon im Invitatorium gemahnt werden. Um dies zu verhüten und das Anhören der Lesungen recht fruchtbar zu machen, findet, wiewohl auch schon das andächtige Beten der Psalmen die Seele übernatürlich erleuchtet und für das Göttliche empfänglich macht, noch eine specielle Vorbereitung auf die Lesungen statt. Zunächst wird nämlich die besonders wirk-

same Oratio legitima der Christen (I, 479), das *Pater noster,* gesprochen. Zum Zeichen, daß es hier nicht rein privates, sondern auch mittlerisches Gebet sei, wird es vom Officiator, dem sichtbaren Repräsentanten des unsichtbaren gottmenschlichen Beters (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), laut angestimmt, auch die sechste Bitte von ihm laut gesprochen und dann von dem das Volk repräsentirenden Chor laut geschlossen; alles übrige vom Pater noster wird still gebetet und dadurch angedeutet, daß es recht von Herzen, in cubiculo cordis (Matth. 6, 6) gebetet werden solle.

Das nun folgende Gebet führt den Namen Absolutio, was nach Grancolas u. a. soviel bedeuten soll als Abschluß der Psalmodie, denn es sei schon in alter Zeit üblich gewesen, den Psalmengesang mit Vaterunser und einer kurzen Collecte abzuschließen (absolvere). Allein dann möchte man doch erwarten, daß Pater noster und Absolutio unmittelbar an die Psalmodie angereiht wären und nicht erst auf den Versikel folgten, in welchem bereits die Wendung von der Psalmodie zur Lesung vollzogen ist. Wir sind daher gewiß berechtigt, die vom Officiator als Mittler zu sprechende Absolutio in deprecativem Sinn, im Sinn eines wunschweisen Nachlasses von läßlichen Sünden, überhaupt von solchem, was die Seele verunreinigt und für Gottes Stimme weniger empfänglich macht, aufzufassen, obschon erst in der dritten Absolution ausdrücklich um Sündennachlaß (a vinculis peccatorum nostrorum etc.) gefleht wird. Die Absolution in der ersten Nocturn wendet sich mit ihren Bitten (exaudi preces servorum tuorum) an Christum als den Erbarmer, als welchen er sich speciell im Sündenvergeben und im Aufheben der Sündenfolgen erweist; auch in der zweiten Absolution wird speciell an die pietas et *misericordia* Christi appellirt, welchen der Apostel als misericors pontifex bezeichnet, qui condolere potest iis, qui ignorant et errant (Hebr. 2, 17; 5, 2). Wohl auch in der dritten Nocturn ist unter dem omnipotens et misericors Dominus nicht der Vater, sondern Christus zu verstehen. Daß in der Absolution nicht bloß um Reinigung, sondern zugleich um übernatürliche Erleuchtung und Kraft zu guten Vorsätzen gefleht werde, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Schon die Regel des hl. Benedikt schreibt vor, daß vor Beginn der Lesung vom Abt, also vom Vorsteher oder Leiter des Chores, eine Benediction gesprochen werde. Wie schon früher bemerkt (§ 13, S. 417), ist diese ohne Kreuzeszeichnung zu ertheilende Segnung, welche sich der Lector, wenn er nicht Bischof ist, im Iube domne benedicere (vgl. darüber § 13, S. 417 Anm. 3) vom rector chori als dem sichtbaren Repräsentanten Christi vor jeder Lection erbittet[1], zunächst autoritative Ertheilung der erforderlichen Mission zum öffentlichen Vorlesen, das ja den Charakter des praedicare hat (Röm. 10, 15), und wird dermalen vor jeder einzelnen Lesung der Segen erbeten und ertheilt. Durch diese Segnungen, welche alle im Plural gehalten sind, soll sodann auch Gnade vom Dreieinigen über den Leser sowohl als über die Hörer herabgefleht werden[2],

[1] Während er das Iube domne spricht und bis ihm die Segnung ertheilt ist, muß er das Haupt gegen den Officiator hin gebeugt halten. Liest dieser die letzte Lection, so ertheilt ihm der dignior in choro die Benediction.

[2] In jeder Nocturn ist das erste Segensgebet an den Vater, das zweite an den Sohn, das dritte an den Heiligen Geist gerichtet. Entweder wird nur im

über jenen, auf daß er gläubigen Sinnes, verständlich, erbaulich und ohne Eitelkeit die Lection lese resp. singe, über diese, auf daß mittelst der Lesung ihnen übernatürliche Erleuchtung, Vermehrung der vom Heiligen Geist eingegossenen Liebe, Schutz wider die Gefahren des Heiles und schließlich der Himmel zu theil werde[1]. Das Lesen bezw. Singen der Lectionen beim Chorgebet war früherhin regelmäßig Sache der Lectoren, denen noch jetzt bei ihrer Weihe gesagt wird: Studete *lectiones sacras* distincte et aperte ad intelligentiam et aedificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis proferre, ne veritas divinarum lectionum incuria vestra ad instructionem audientium corrumpatur. Quod autem ore legitis, corde credatis atque opere compleatis. Die Lectionen wurden vielfach auf dem Ambo von einem gegen den Altar gekehrten Pulte aus gelesen (*Martene,* De antiph. eccl. ritibus lib. IV. c. 6) und seit ältester Zeit sitzend angehört (§ 13, Nr. 1, S. 414); nur beim Evangelium[2] stand man allzeit (s. oben S. 121), und wenn der Officiator die letzte Lection liest, so steht man (wie bei den Kapiteln der Horen) dermalen aus Reverenz für ihn als den sichtbaren Stellvertreter Christi auch dann, wenn diese letzte Lection nicht Evangelientext, sondern aus einem paulinischen Briefe (so Triduo mortis Christi) oder einem Kirchenvater entnommen ist. Weil die Lesung aus dem Evangelium jede andere an Würde überragt, muß an allen Festen, welche auf einen Sonntag oder auf eine Ferie oder Vigilie mit eigenem Evangelium fallen, als letzte Lection das Initium des Sonntags-, Ferial- oder Vigilevangeliums nebst der Homilie über dasselbe (von dieser wenigstens eine oder alle drei sub una conclusione) gelesen werden (vgl. oben S. 306).

Solange die Lectionen *continua serie* in den Lectionarien resp. Brevieren standen, gab, wie schon früher (§ 13, Nr. 1 d, S. 417) erwähnt wurde, der Vorsteher des Chores dem Leser das Zeichen zum Aufhören durch den Zuruf Tu autem, worauf der Leser mit Miserere nobis und der Chor mit Deo gratias antworteten. Seitdem die Lesungen genau abgegrenzt sind, spricht der Leser am Schluß jeder einzelnen Lection das Tu autem Domine miserere nobis und bittet mit diesen Worten in demüthiger Körperhaltung (genuflectens oder doch inclinans versus altare)[3] für sich und für die Hörer (miserere *nobis*) um Verzeihung alles dessen, was sie bei und während der Lesung irgendwie gefehlt haben[4], wovon schon § 13, Nr. 1 d des nähern die Rede war, wo auch gesagt wurde, das Deo gratias sei Danksagung für die empfangene Lehre.

---

allgemeinen um Segen (benedictio perpetua, divinum auxilium) gefleht, oder eine bestimmte Gnadenwirkung erbeten.

[1] Spiritus s. gratia *illuminet* sensus et corda nostra; *Ignem sui amoris accendat Deus* (Spiritus s.) in cordibus nostris; Evangelica lectio sit nobis *salus et protectio;* Christus *perpetuae det nobis gaudia vitae.*

[2] Da jetzt in der Regel nur noch der Anfang vom Evangelium gelesen wird, steht man nur noch während diesem; im Officium parvum während des Advents aber, wo alle drei Lectionen aus dem Evangelium genommen sind, unter allen dreien.

[3] Die Canoniker machen nur eine tiefe Verneigung gegen den Altar hin, desgleichen selbstverständlich der Bischof, falls er die letzte Lection liest. Wenn ein und derselbe Lector alle drei Lectionen einer Nocturn liest, so hat er nur am Schluß der letzten zu genuflectiren, am Schluß der beiden andern bloß zu incliniren.

[4] Triduo mortis Christi und im Todtenofficium fällt, wie der Segen vor den Lectionen, so auch das Tu autem Domine miserere nobis ganz aus, vielleicht um an-

Den Inhalt der Lectionen betreffend, so wurde § 13, Nr. 1 b, S. 416 des nähern dargethan, daß und inwiefern sich die sogenannte scriptura occurrens nach dem betreffenden Cyklus des Kirchenjahres richte; an den Festen des Herrn und der Gottesmutter stehen die sämtlichen Lectionen, an den Heiligenfesten wenigstens die der zweiten und dritten Nocturn unter der Idee des betreffenden Festes, und wenn an einem Heiligenfeste in der ersten Nocturn de scriptura occurrente gelesen wird, dann sind doch die drei Responsorien de festo.

8. Auf jede Lection (die letzte, falls Te Deum trifft, ausgenommen) folgt ein Responsorium, das man in einem gewissen Sinn als das Echo, als die Antwort der Hörer auf die Lection bezeichnen kann, wie aus § 13, Nr. 3, S. 418 erinnerlich ist, wo eingehend von den Responsorien bezüglich ihrer musikalischen und sachlichen Bedeutung die Rede war. Bis ins elfte oder zwölfte Jahrhundert hatte stets auch die letzte Lection, wenngleich Te Deum auf sie folgte, ihr Responsorium, und zwar an Sonntagen, weil sie eine Feier des dreieinigen Gottes sind, das trinitarische Responsorium: Duo Seraphim clamabant alter ad alterum: *Sanctus, Sanctus, Sanctus* Dominus Deus Sabaoth; plena est omnis terra gloria eius (Is. 6, 3). Tres sunt, qui testimonium dant in coelo, *Pater, Verbum* et *Spiritus* sanctus, et hi tres unum sunt (1 Io. 5, 7)[1]. Damit dieses für den Sonntag charakteristische Responsorium nicht ganz in Wegfall komme, hat man es nachmals an den Sonntagen, welche unmittelbar nach der neunten Lection Te Deum haben, zur vorletzten Lection hinaufgerückt.

9. An den meisten Sonntagen, sodann an sämtlichen Ferien der österlichen Zeit und (mit einer einzigen Ausnahme) an allen Festen (auch an den festis simplicibus) schließt sich an die letzte Lection statt eines Responsoriums unmittelbar das *Te Deum laudamus* an, in welchem Psalmodie und Lesungen des Officium nocturnum sozusagen culminiren. Im Te Deum sind nämlich Lobpreis und Bitten, welche dem dreieinigen Gott in den Psalmen, die alle mit der trinitarischen Doxologie schlossen, in ausgedehnter Weise pflichtschuldigst dargebracht wurden, kurz zwar, aber in großartiger Weise recapitulirt, auch als wiederholten Ausdruck des schon im Deo gratias nach den einzelnen Lectionen erstatteten Dankes für die empfangene Belehrung können wir es betrachten, und zuletzt wird Gottes Gnadenhilfe darin erfleht, um die während der Psalmodie und bei den Lesungen gemachten guten Vorsätze im Leben (zunächst an dem betreffenden Tage — die isto) realisiren zu können. Weil das Te Deum in seinem ersten Theile begeisterter an den dreieinigen Gott und an den fleischgewordenen Gottessohn gerichteter Dankesjubel ist, so kommt

---

zudeuten, daß der Schmerz über unsere individuelle Armseligkeit im Hinblick auf den ungleich größern Schmerz des leidenden Erlösers und der armen Seelen im Fegfeuer in den Hintergrund zu treten habe (vgl. oben S. 61).

[1] Nach Beleth (l. c. c. 8. n. 26) wurde in älterer Zeit an jedem Sonntag eine eigene Lection de Trinitate gelesen, zu welcher ursprünglich dieses trinitarische Responsorium gehörte. Auch hatte man an den meisten Sonntagen die Praefatio de Trinitate (vgl. oben S. 179. 188), so daß sich leicht begreift, warum man sich anfänglich gegen die Einführung eines eigenen Trinitatisfestes vielfach sträubte, aus dem Grunde, weil ja ein jeglicher Sonntag eine Feier des Dreieinigen sei.

es im Brevier[1] an Tagen, welche den Charakter büßenden Ernstes haben (Sonntage und Ferien im Advent und in der Zeit von Septuagesima bis Ostern) oder denen wenigstens das Gepräge specifischer Freude mangelt (gewöhnliche Ferien), nicht vor, sondern wird an denselben nach der letzten Lection das Responsorium mit Gloria patri gebetet. Von den Festen hat nur das *festum Innocentium* kein *Te Deum*, und zwar aus dem Grunde, weil die unschuldigen Kinder noch der alttestamentlichen Oekonomie, dieser Oekonomie der Furcht und Knechtschaft (Röm. 8, 15), angehörten und bei ihrem Tode nicht sofort zu den Freuden des Himmels gelangen konnten, wie die Heiligen des Neuen Bundes es konnten, deren Todestage daher eigentliche Freudentage sind. Fällt aber das Fest auf einen Sonntag, so hat es Te Deum, weil der Sonntag als Tag der Ruhe Typus der ewigen Seligkeit ist, so wie auch die *dies octava* schon von den Vätern und von den mittelalterlichen Liturgikern als typus beatae aeternitatis aufgefaßt wird; um nun anzudeuten, daß die unschuldigen Kinder schließlich mit dem verherrlichten Heiland in die ewige Seligkeit eingegangen sind, hat ihr Fest am Octavtag Te Deum, desgleichen am Sonntag, der, als auf den siebenten Wochentag folgend, vielfach als dies octava betrachtet wurde (vgl. oben S. 100, Anm.). Gleich der trinitarischen doxologia maior, d. i. dem Gloria in excelsis der Messe, ist auch das Te Deum zunächst Lobpreis des Dreieinigen, woraus die Regel sich erklärt: wenn das Officium Te Deum, dann hat die Messe auch Gloria. Weil Glockengeläute auch dazu dient, einem liturgischen Acte das Gepräge erhöhter Feierlichkeit und Freude zu verleihen, so hat man schon im frühern Mittelalter zum *Te Deum* die Kirchenglocken geläutet (I, 836), wie es an Festtagen noch jetzt geschieht.

a) Schon die Regel des hl. Benedikt (c. 11) schreibt das Te Deum laudamus für das officium nocturnum der Sonn- und Festtage vor, und zwar hat es der Abt nach dem letzten (vierten) Responsorium anzustimmen. Auch in den Ordensregeln des Cäsarius von Arles († 542) und des Aurelian († 551) erscheint es als Bestandtheil des nächtlichen Stundengebets; seit wann es im römischen Officium steht, ist nicht gewiß, wohl spätestens seit Gregor I. In Rom wurde es in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts (Ordo XI, n. 3) noch an den Adventsonntagen, die ja auch noch den Allelujagesang haben, aber nicht mehr an den Sonntagen von Septuagesima bis Ostern gebetet (ibid. n. 30), wie auch von Septuagesima an das Alleluja völlig verstummt.

b) Man bezeichnet das Te Deum kurzweg auch als Ambrosianischen Lobgesang, und noch in der neuesten Ausgabe des römischen Breviers trägt es die Ueberschrift: *Hymnus sanctorum Ambrosii et Augustini*, und zwar aus dem Grund, weil das sogen. Chronicon Dacii und nach dessen Vorgang die einstimmige mittelalterliche Tradition berichtet: Als der hl. Ambrosius den Augustin zu Mailand getauft hatte, sei er, als der Neugetaufte aus dem Taufbrunnen emporstieg, in der Freude seines Herzens über solch herrliche Errungenschaft für die Kirche Gottes in die Worte ausgebrochen: Te Deum laudamus, worauf dann Augustin fortgefahren sei: Te Dominum confitemur, Ambrosius: Te aeternum Patrem omnis terra veneratur, Augustin: Tibi omnes angeli, tibi coeli et universae potestates;

---

[1] Außerhalb desselben wird es bekanntlich noch bei verschiedenen Anlässen in gratiarum actionem gebetet resp. gesungen.

und so haben alsdann die beiden großen Männer vor allem Volke, wie auf höhere Eingebung und ex abundantia cordis wechselweise den ganzen Hymnus gesungen resp. gedichtet. Nun ist aber zweifellos das Chronikon des Dacius nicht echt, sondern gehört einer viel spätern Zeit an als der um die Mitte des sechsten Jahrhunderts die Kirche von Mailand regierende Bischof Dacius; doch reicht die angeführte Legende über die Entstehung des Te Deum nachweislich bis ins achte Jahrhundert hinauf, der Lobgesang selber aber ist viel älter, da er, wie oben erwähnt, bereits in der Regel des hl. Benedikt vorkommt, wo er aber nicht, wie die übrigen Hymnen, als Ambrosianus bezeichnet, sondern namenlos ist, woraus man mit Recht folgert, der hl. Benedikt habe ihn nicht für ein Werk des hl. Ambrosius gehalten und habe auch die erwähnte Legende über die Art seiner Entstehung nicht gekannt. Auf Grund alter Handschriften wird als Verfasser auch genannt ein weiter nicht bekannter hl. Abundius, dann ein Benediktinermönch Sisebutus und der Trierer Bischof Nicetius (erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts). Eine Gewißheit über den Verfasser läßt sich nicht ermitteln; daß die Kirche in der Ueberschrift des Hymnus im Brevier an der alten Tradition festhielt, ist gewiß nicht zu tadeln[1].

c) Rücksichtlich des Inhaltes können wir füglich drei Theile unterscheiden; der erste ist Lobpreis des Dreieinigen (V. 1—13), der zweite Verherrlichung des fleischgewordenen Gottessohnes (V. 14—19), der dritte enthält Bittgebet an Christus (V. 20—29). In Vers 1 erklären die Beter zunächst im allgemeinen, daß sie eben jetzt im Begriffe stehen, Gott zu loben (laudamus), ihn als den höchsten Herrn zu preisen (confitemur). Sofort wenden sie sich in Vers 2 speciell an Gott den Vater (aeternus pater), welchen ja alle Welt verherrliche, und zu dessen größerer Verherrlichung die Beter, aufblickend zum Himmel, nunmehr schildern, wie er dort oben von allen Engeln und Heiligen gepriesen wird (V. 3—9)[2]. Vom Himmel im Geiste wieder herabsteigend zur Erde, weisen die Beter sodann freudig auf die Verherrlichung hin, welche dem unendlich majestätischen Vater durch die ganze Kirche hin zu theil wird (V. 10—11). Fortfahrend in der Anrede an den Vater, mit welchem ja der Sohn und der Heilige Geist gleichwesentlich sind, versichern sie dem Vater, daß ihr Lobpreis (das laudare und confiteri in V. 1) auch seinem eingebornen Sohne (als Logos) und dem Heiligen Geiste als dem Tröster gelte (V. 12—13). Im zweiten Theile wenden sich die Beter sofort direct an Christus als den König der Glorie, preisen ihn als den ewigen Sohn des Vaters, welcher, im Begriffe stehend (suscepturus), behufs Erlösung der Men-

---

[1] Bone in seiner Schrift über das Te Deum (Frankfurt 1881) neigt zur Ansicht hin, daß wirklich Ambrosius und Augustinus die Verfasser seien; nur der Schluß von Te ergo quaesumus an sei ein liturgischer Zusatz aus späterer Zeit; vgl. dagegen Kayser in der Literar. Rundschau 1881, S. 279, und dessen ausführlichere Abhandlung über den „sogenannten Hymnus Ambrosianus“ in der schönen Schrift „Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen“ (2. Aufl., Paderborn 1881), 435 ff. Nach Daniel (Thes. hymnolog. II, 289 sqq.) wäre unser Hymnus eine vom hl. Ambrosius gefertigte Uebersetzung eines größern griechischen Lobgesanges, von dem ein Bruchstück noch auf uns gekommen ist; der hl. Augustinus habe diese Uebersetzung in Nordafrika verbreitet, weshalb der Hymnus neben dem Namen des hl. Ambrosius auch den Namen Augustins führe; Gegengründe s. bei Kayser a. a. O. 440 f. Nach der Versicherung eines tüchtigen Musikkenners (Dr. Jakob) würde die Melodie des Te Deum (Mischung des dritten und vierten Tones) in die Zeit des hl. Ambrosius hinaufreichen.

[2] Daß neben den Martyrern nicht auch die Confessoren erwähnt werden, läßt erschließen, daß zur Zeit der Abfassung des Te Deum die liturgische Verehrung der Confessoren noch keine allgemeine war, was sie erst in der zweiten Hälfte des vierten und dann im fünften Jahrhundert allmählich geworden ist (vgl. I, 310; oben 192 f.).

schen die menschliche Natur anzunehmen[1], nicht davor zurückschreckte, Sohn der Jungfrau zu werden; sodann verherrlichen sie ihn darob, daß er den Tod überwunden und den Himmel wieder erschlossen hat, wo er jetzt sitzet zur Rechten des Vaters und von wo er einst kommen wird, um Gericht zu halten. Der dritte Theil ist specifisch Bittgebet an Christus. Weil er Erlöser und künftiger Richter ist (V. 14—19), darum (Te *ergo*) möge er den Betern, die eben im liturgischen Stundengebet (= Gottesdienst) als seine *famuli* sich erweisen, mit seiner durch Blutvergießen für sie verdienten Gnade zu Hilfe kommen und bewirken, daß sie einst zur ewigen Herrlichkeit mit seinen Heiligen gelangen. Wie speciell die Beter, so möge der Herr das gesamte Volk, das Erbe, so er mit seinem Blut erkaufte (1 Petr. 1, 4), von der Sünde und dem ewigen Tod erretten (salvum fac) und es segnen; er möge sein Volk, er möge die Schäflein seiner Weide leiten (Ps. 22, 1) und auf seinen Schultern tragen (extolle illos), bis sie eingehen zur seligen Ewigkeit (usque in aeternum). Waren die Bitten Vers 20—23 mehr allgemeiner Natur, so folgt nun Vers 24 ff. eine Bitte ganz specieller Natur. Täglich (per singulos dies) preisen (benedicimus, laudamus) die Brevierbeter gegen Tagesanbruch im gesamten officium nocturnum, besonders im Te Deum, Christum den Herrn und haben dies soeben für den beginnenden Tag gethan; und nun bitten sie noch zuversichtlich, der Herr möge sie an diesem Tage vor Sünde bewahren, Huld an ihnen üben, gemäß der Hoffnung, die sie auf ihn setzen; schließlich erweckt jeder Beter noch ausdrücklich einen Act des Vertrauens, indem er mit dem Psalmisten (Ps. 30, 1) spricht: In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum.

10. Unmittelbar auf das Te Deum folgte früher (wie noch jetzt bei den Kartäusern) vielfach ein kurzer Versikel mit Responsorium, der (weil stets vom Priester als Officiator zu singen) *versiculus sacerdotalis* hieß, an welchen sich, mit Dominus vobiscum eingeleitet, die Collecte des Tages mit nachfolgendem Benedicamus Domino anschloß. Im römischen Brevier, das genannten Versikel nicht kennt, wird nach dem Te Deum das Dominus vobiscum mit Collecte und Benedicamus Domino nur dann gesprochen, wenn sich die Laudes nicht unmittelbar an das Officium nocturnum anschließen, wie das regelmäßig in der Christnacht der Fall ist, wo die Laudes erst nach der Mitternachtsmesse persolvirt werden.

§ 18.

Die Laudes.

1. Sie hießen ursprünglich matutina vel *matutinae*, weil sie früh morgens, tempore matutino gebetet wurden; da in ihnen seit alters jeden Tag die drei Lobpsalmen 148—150 vorkommen, welche schon bei Cassian kurzweg Laudes heißen, nannte man sie auch *Laudes matutinae*. Nachdem dann der Name Matutinum aus früher erörterten Gründen (§ 17, Nr. 1, S. 434) auf das Officium nocturnum übergegangen war, wurde für unsere Gebetsstunde die Bezeichnung Laudes die allein übliche.

2. Wie in § 17, Nr. 1, S. 434 gezeigt wurde, gehört das alte Officium matutinum noch zu den Vigiliae noctis, entspricht der vierten Nachtwache (mane; morgens 3—6 Uhr), deren mittlerische Gebetsweihe es ist, und wurde

---

[1] Hominem gehört zunächst zu susceepturus, ist aber auch zu liberandum zu beziehen oder es ist vielmehr ein zweites hominem in Gedanken zu ergänzen.

schon zur Zeit des hl. Benedikt im unmittelbaren Anschluß an das Officium nocturnum, nämlich früh morgens zur Zeit des nahenden oder bereits anbrechenden Tages gebetet. Die Laudes matutinae, dieses morgendliche Gebetsopfer der Kirche, reichen als die liturgische Gebetsstunde, welche dem mosaischen Morgenrauchopfer entspricht, ganz sicher in die apostolische Zeit hinauf, wurden gleich der Vesper im Orient und Occident noch im vierten Jahrhundert alle Tage öffentlich gehalten und auch von den Laien noch fleißig besucht (§ 4, Nr. 2, S. 363). Nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum (lib. 2. c. 7) werden bis zur Stunde Laudes und Vesper viel feierlicher (im Pluviale, mit Assistenten, unter Anwendung von Incens beim neutestamentlichen Canticum) gehalten als die übrigen liturgischen Gebetsstunden [1], weil sie eben das geistliche Morgen- und Abendopfer der Kirche sind [2], im großen und ganzen den Charakter freudiger Lobpreisung und kindlichen Dankes haben, was besonders in den Laudes hervortritt, in welchen nicht nur, wie auch in der Vesper, täglich ein neutestamentliches (das Benedictus), sondern jeden Tag auch ein alttestamentliches Canticum (Loblied) nebst den drei Lobpsalmen 148—150 vorkommt. Wir preisen Gott in den Laudes und danken ihm beim Anbruch des Tages zunächst für die Wiederkehr des physischen Lichtes, für den neuen Tag, welchen er uns wieder erleben ließ, namentlich in den Laudeshymnen der einzelnen Ferien; sodann für das übernatürliche Lebenslicht, welches in der am frühen Morgen, um die Zeit der Laudes, erfolgten Auferstehung des Herrn für die sünde- und todumnachtete Menschheit aufleuchtete, und durch welches der Einzelne in der Taufe „Licht in Christo" wird (Eph 5, 8), woran uns besonders die Laudes an den Sonntagen sowie an den Tagen erinnern sollen, an welchen Geheimnisse unserer Heilsbereitung gefeiert werden. Am hellsten hat dieses neue Lebenslicht aus Christo geleuchtet in den Heiligen, da ja der Auferstandene in splendoribus Sanctorum als Sieger durch die Weltgeschichte geht; dieser splendor Christi in den Heiligen ist specieller Gegenstand des Lobpreises und Dankes in den Laudes der Heiligenfeste. An den Sonntagen, welche in die allelujalose Zeit büßenden Ernstes (von Septuagesima bis Ostern) fallen, vollzieht sich der Lobpreis in den Laudes erst auf der Grundlage bethätigter Bußgesinnung, und beginnt daher die Psalmodie mit dem Bußpsalm Miserere, was auch an den gewöhnlichen Ferien (d. i. außerhalb der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Fest- und Freudenzeit hat) der Fall ist, welche nach mittelalterlicher Deutung als Tage der Mühe und Arbeit ein Abbild unserer irdischen peregrinatio sind, die eine Zeit büßender Vorbereitung für die Freuden des Himmels ist, weshalb die Ferien in den Laudes an zweiter Stelle fast lauter Psalmen haben. Ihren Höhepunkt erreichen Lobpreis und Danksagung in den Laudes stets im Benedictus, ihren Abschluß in der Collecte.

3. Wie beim Beginn der übrigen liturgischen Gebetsstunden, so wird auch zu Anfang der Laudes im *Deus in adiutorium etc.* Gott um seinen Gnaden-

[1] Auch wenn Laudes und Vesper im Chor ohne besondere Solemnität gebetet werden, sollen auf dem Altar wenigstens vier Lichter brennen, während für die andern Horen zwei ausreichend sind.

[2] Matutinum et vespertinum officium ideo canimus, quasi Domino iuge sacrificium offeramus. *Durand* l. c. V. c. 4. n. 1.

beistand für das nachfolgende Gebet angerufen. Schließen sich die Laudes nicht unmittelbar an das Officium nocturnum an, und ist sohin der Beter nicht von diesem her noch religiös gesammelt und gestimmt, so wird behufs sicherer Erzielung von Sammlung und Herzenserhebung dem Deus in adiutorium noch Pater und Ave vorausgeschickt (vgl. § 15, Nr. 1, S. 429).

4. Die Laudes haben fünf Psalmen, vorausgesetzt, daß wir das alttestamentliche Canticum auch als Psalm und die stets je unter einer Antiphon stehenden Psalmen 62 und 66 sowie 148—150 je als einen Psalm zählen[1]. Die mittelalterlichen Liturgiker führen verschiedene Gründe an, warum die Laudes fünf Psalmen haben; naheliegend ist der Grund: die fünf Psalmen sollen uns mahnen, daß wir die fünf Sinne, mittelst deren wir den Tag über thätig sein werden, von Gott haben, daß wir ihm schon früh morgens für dieselben danken und ihm versprechen sollen, sie nur zu seiner Ehre zu gebrauchen. An den Sonntagen (die von Septuagesima bis Ostern ausgenommen), desgleichen an allen Festtagen (auch in festis simplicibus) und an allen Ferien der österlichen Zeit werden in den Laudes Psalm 92 (Dominus regnavit), 96 (Iubilate Deo), 62 und 66 (Deus, Deus meus; Deus misereatur nostri), das Canticum trium puerorum (Benedicite) und die specifischen Laudespsalmen 148—150 gebetet; im wesentlichen bleibt die Gebetsstimmung an allen genannten Tagen die gleiche, im einzelnen ist sie mit Rücksicht auf die Tagesfeier resp. auf die betreffende Zeit des Kirchenjahres, mit Bezug auf die zugehörigen Antiphonen zu modificiren.

Der Sonntag ist speciell der Erinnerung an die zur Laudeszeit erfolgte Auferstehung des Herrn geweiht, in welcher sein glorreicher Sieg (decorem induit) über die gewaltigen Feinde (elevaverunt flumina) unseres Heils vollendet, der Anfang zu seiner glorreichen Herrschaft (dominus regnavit) sowie die Erfüllung der göttlichen Verheißungen (testimonia credibilia) gegeben und der durch die Sünde erschütterte Erdkreis übernatürlich gefestigt ward. Darob nun preisen wir den Auferstandenen in den Laudes des Sonntags im Psalm *Dominus regnavit*, aus welchem auch der Laudes-Versikel Dominus regnavit, decorem induit etc. entnommen ist. Zu endgiltiger Erringung des Sieges Christi in der Auferstehung waren alle Momente und Geheimnisse seines Lebens und Leidens mitverdienstlich, und mit Rücksicht darauf wird unser Siegeslied auch in den Laudes aller *festa Domini* gebetet; im Advent, wo die sämtlichen Antiphonen der Laudes ein Alleluja haben, ist specieller Gegenstand des Lobpreises der Adventus Domini nach seiner dreifachen Beziehung, wie im Abschnitt vom Kirchenjahr sich zeigen wird. An den Festen der Heiligen beten wir unsern Jubel- und Siegespsalm, weil die Glorie der Heiligen nur der Reflex der Königsglorie Christi ist, und weil die Siege, welche sie hienieden über die anstürmenden Feinde ihres Heils davontrugen, zuletzt Siege des auferstandenen, im Himmel erhöhten Gottkönigs sind.

Im Psalm *Iubilate Deo* ermuntern die Beter sich gegenseitig, den Herrn zu preisen, dessen Werk die natürliche und übernatürliche Schöpfung ist (fecit nos),

---

[1] An den gewöhnlichen Sonntagen und an den Sonntagen der österlichen Zeit stehen die beiden Psalmen 62 und 66 unter ein und derselben Antiphon mit den zwei Laudespsalmen (92 und 99), nämlich unter der für den Sonntag als Auferstehungstag charakteristischen Antiphon Alleluja, Alleluja (in der österlichen Zeit sogar neun Alleluja); an den Sonntagen des Advents aber und von Septuagesima bis Ostern haben Psalm 92 und 99 ihre eigenen Antiphonen.

deren man speciell am Sonntag gedenkt, der uns zu seinem Volke gemacht hat, in dessen Mitte er mystisch fortlebt und die Geheimnisse seines Lebens, Leidens und seiner Verherrlichung (Feste des Herrn) erneuert (I, 269) und der Großes an seinen Heiligen gethan hat und auf deren Fürbitte auch an uns thut (Feste der Heiligen).

Mit Septuagesima beginnt die Zeit büßender Vorbereitung auf das Osterfest und wird daher von Septuagesima bis Ostern selbst an den Sonntagen statt des Dominus regnavit der Bußpsalm *Miserere* gebetet. An Stelle des Psalmes Iubilate Deo hat die Kirche, vielleicht nur um für die genannte Bußzeit die Gebetsstunde der Laudes zu verlängern, den Psalm *Confitemini Domino, quoniam bonus* (117) gesetzt, welcher — dem Grundcharakter der Laudes gemäß — ein Dank- und Loblied ist für Befreiung aus großer Gefahr, und zwar in sensu accommodato für die Errettung aus der Gefahr des ewigen Todes (non moriar, sed vivam) durch den am Sonntag gefeierten Sieg Jesu in seiner historischen Auferstehung und durch die mystische Auferstehung in der Taufe, welche das Anrecht verleiht, einstens durch das Himmelsthor zur ewigen Sabbatruhe einzugehen (aperite mihi portas iustitiae etc.).

Der 62. Psalm *Deus, Deus meus* stand schon in altchristlicher Zeit (vgl. S. 358) im Frühgebet und hieß daher bei den Griechen ψαλμὸς ὁ ὀρθρινός. Der Beter ist mit anbrechendem Tage (de luce) erwacht und versetzt sich alsogleich anbetend in Gottes Gegenwart, auf den er sein ganzes (anima et caro) Sehnen richtet; ist ja diese Erde ein Jammerthal (terra deserta), das Schauen Gottes aber, das Betrachten seiner Huld süßester Genuß (V. 2—4). Darum will denn auch der Brevierbeter den Tag über (im Stundengebet) lobpreisend mit Gott sich beschäftigen (sic benedicam), auf daß ihm reichlich (sicut adipe et pinguedine repleatur anima) Trost und Gnade zu theil werde. Schon während der Nacht (super stratum) und bis zum Anbruch des Morgens hat er betrachtend erwogen, daß Gott sein Helfer sei, und darum ist er voll der freudigen Zuversicht, daß Gott den Tag über und immerdar ihn schirmen und ihn zur Freude aller Guten einem König gleich sieghaft machen werde über alle Feindes seines Heiles. In Gottes und des Gottmenschen Gegenwart sich versetzend, wird ihn der Beter sich stets in einer Eigenschaft vorstellen, welche der Feier des Tages resp. des Festes entspricht. Im zugehörigen Psalm *Deus misereatur* fleht er dann zu Gott, an welchen er soeben in Psalm 62 in Sehnsucht nnd voll Vertrauen sich hingegeben hat, er möge nunmehr auch gnadenvoll (misereatur — illuminet vultum) zu ihm, zu allen Menschen, ja selbst zur unfreien Creatur (terra dedit fructum suum) sich herablassen und dadurch Anlaß zur Lobpreisung geben, wie sie ihm namentlich in den Laudes Tag für Tag dargebracht wird.

Im *Canticum trium puerorum* (kurze Erklärung desselben oben S. 313) fordert der Beter, weil seiner eigenen Ohnmacht sich bewußt, die gesamte Schöpfung, die freie und unfreie Natur auf, mit ihm den dreieinigen Gott (Benedicamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu — von der Kirche hinzugefügt) zu loben, an den Sonntagen ob der Schöpfung, Auferstehung und Geistessendung, an den Festen des Herrn ob der Heilsthatsache, die gefeiert wird, an den Heiligenfesten ob des Großen, das er an ihnen und durch sie gethan hat.

Auch der Psalm 148, *Laudate Dominum de coelis,* ist solch eine Aufforderung der gesamten freien und unfreien Schöpfung zum Lobe Gottes; in Psalm 149, *Cantate Domino canticum novum,* sodann wird das neutestamentliche Israel, werden die Gläubigen aufgefordert, ob der empfangenen Gnaden Gott bei Tag und Nacht Loblieder zu singen, aber auch das Schwert zu führen gegen alles Widergöttliche und ihn so durch die That zu verherrlichen; dann reiht sich in Psalm 150, *Laudate Dominum in sanctis eius,* noch die Aufforderung an, Gott, der im himmlischen Heilig-

thum (in sanctis eius) thront, ob seiner Großthaten (in virtutibus eius) auch zu loben unter reichem Instrumentenklang.

Als Abbild unserer mühsamen peregrinatio von dieser Welt zum Himmel empor (S. 451) haben die Ferien in den Laudes an zweiter Stelle nur am Samstag, der als Sabbatum ein Typus der himmlischen Ruhe ist, einen Lob- und Dankgesang (Bonum est confiteri Domino), an allen übrigen Wochentagen aber Bittgebet um göttlichen Beistand für den beginnenden Tag, z. B. wider feindliche Mächte (fer. 2, Ps. 5), zuversichtliche Bitte um Licht und Kraft (fer. 3, Ps. 42), Bitte um Gottes Segen zur Erzielung von Tugendflor (fer. 4, Ps. 64), Zufluchtnahme bei Gott inmitten dieser Welt voll Jammer und Elend (fer. 5, Ps. 89), Flehgebet im Hinblick auf Jesu Leiden (fer. 6, Ps. 142), um Barmherzigkeit, um Erleuchtung und Kraft während des Tages.

Psalm 62 mit 66 und 148—150 kommen auch in den Laudes der Ferien allzeit vor und helfen ihnen das Gepräge morgendlichen Lobopfers aufdrücken, welchem Zwecke auch die treffenden alttestamentlichen Cantica, von den Mittelalterlichen gratiarum actiones genannt, dienen. Sie müssen selbstverständlich in sensu accommodato gebetet werden, etwa in nachstehender Weise: am Montag das Canticum des Isaias (12, 1—6) als Danklied für das in Christo, besonders durch die Taufe (fons salvatoris), erlangte Heil; am Dienstag das Canticum des Ezechias (38, 9—20) als Danklied für die Rettung aus jenem Zustand, in welchem die zum zeitlichen und ewigen Tode verurtheilte Menschheit vor der Ankunft des gottmenschlichen Jeschaja (Jesus) sich befand; am Mittwoch das Canticum Annas, der gottgesegneten Mutter Samuels, die ein Typus der Kirche ist (Gal. 4, 27), in deren Namen der Brevierbeter für all den Segen dankt, welcher der von Heiden und Juden verfolgten Kirche in so reichem Maße zu theil geworden; am Donnerstag das erste Canticum des Moses, in welchem das in wunderbarer Weise durchs Rothe Meer hindurch gerettete Volk dem Ewigen dankt und welches im Munde des Brevierbeters zu einem Danklied für die im Durchzug durchs Rothe Meer versinnbildete Taufe (1 Kor. 10, 3) sich gestaltet, durch welche wir aus der Gewalt des Satans und der ihm verbündeten Mächte befreit und in die Lage versetzt werden, trotz aller Kämpfe, die wir hienieden mit verschiedenen Feinden noch zu bestehen haben, einstens ins himmlische Kanaan zu gelangen; am Freitag das Canticum des Propheten Habakuk, absichtlich für den Freitag als den Todestag des Herrn ausgewählt aus dem Grunde, weil das vom Propheten geschilderte Strafgericht über die Chaldäer ein Typus war von dem Strafgerichte, welches im stellvertretenden schauerlichen Leiden und Sterben des Gottmenschen über Sünde, Tod und Hölle erging; es kam dann Rettung, über welche der Prophet am Schluß jubelt, weshalb das Canticum schließlich auch noch zum Loblied wird. Am Samstag trifft das zweite (dem Deuteronomium entnommene) Canticum des Moses, in welchem dieser kurz vor seinem Tode dem um ihn versammelten Volke alle seine Treulosigkeiten gegen Gott vorhält, ihm die verdienten Strafgerichte des Ewigen, aber auch dessen schließliches Erbarmen ankündigt. Leider kommen Treulosigkeiten und Frevel aller Art auch unter dem neutestamentlichen Bundesvolke, unter den in der Taufe Wiedergeborenen vor; auf diese Treulosigkeiten und Frevel wird der Brevierbeter schmerzerfüllten Blickes hinschauen, wird bei sich mittlerische Abbitte für sie leisten und die ihretwegen verhängten Strafgerichte als gerecht anerkennen, schließlich aber auch sich darob freuen, daß Gott an seinem Volke um Christi willen immer wieder Erbarmen übt und demselben alles zum besten lenkt.

5. Auf die Psalmodie folgt eine kurze Schriftlesung. Von den kurzen Schriftlesungen (capitula — lectiunculae), wie sie in Laudes, Vesper und in den kleinen Horen vorkommen, war schon in § 13, Nr. 2, S. 418 des nähern

die Rede. Dort wurde auch der Grund angegeben, warum diese Lesungen im Vergleich mit denen in den Nocturnen so kurz seien, warum sie in der Regel vom Leiter des Chors[1] sine praevia benedictione gelesen, ferner warum sie stehend angehört werden, und daß die Kapitel für die Festtage, vielfach auch für die Sonntage, aus der Epistel resp. Lection des betreffenden Tages entnommen seien. In diesen Kapiteln wird den Betern aus Gottes Mund (Heilige Schrift) eine für die betreffende Gebetsstunde resp. für die laufende Zeit des Kirchenjahres passende Wahrheit zur Beherzigung dargeboten.

Ein und dasselbe Kapitel haben in den Laudes die gewöhnlichen Sonntage (von Epiphanie bis Septuagesima und vom dritten Sonntag nach Pfingsten bis zum Advent); es enthält die Lobpreisung Gottes durch die himmlischen Heerscharen (Benedictio ... gratiarum actio ... Deo nostro) und paßt sonach inhaltlich ganz für die Laudes. Die Kapitel für die Sonntage des Advents, dann von Septuagesima bis Ostern und für die ganze österliche Zeit sind den betreffenden Sonntagsepisteln entnommen und bringen die Idee des Sonntags resp. der laufenden Zeit des Kirchenjahres irgendwie zum Ausdruck. Die gewöhnlichen Ferien haben immer das gleiche Kapitel, welches mit specieller Rücksicht auf die Zeit der Laudes, d. i. für die Zeit des anbrechenden Tages, ausgewählt ist und die Beter auffordert, fernab von allen Werken der Finsterniß im Lichte zu wandeln[2]. Die Kapitel der Laudes an den Ferien des Advents, der Quadragesimal-, Passions- und österlichen Zeit bewegen sich innerhalb des Ideenkreises der betreffenden Zeit des Kirchenjahrs[3], die der Feste geben dem Festgedanken irgendwie Ausdruck. Wenn der Beter das Kapitel jederzeit mit Aufmerksamkeit vernimmt und beherzigt, so hat er darin schon einen ganz passenden, erhebenden Uebergang von der Psalmodie auf den Hymnus. Noch im späten Mittelalter (wie schon in der Regel des hl. Benedikt) folgte in vielen Kirchen, wo man im ganzen römisches Brevier hatte, entweder täglich oder doch an distinguirten Tagen unmittelbar auf das Kapitel noch ein Responsorium, analog wie auf die Lesungen in den Nocturnen, oder wenigstens ein Versikel, um die Wendung zum Hymnus zu vermitteln.

6. Die Laudeshymnen der gewöhnlichen Sonntage und Ferien scheinen alle von vornherein als specifische Morgenhymnen gedichtet worden zu sein. Sie beginnen in der Regel mit einem Hinweis auf den anbrechenden Tag oder auf das Morgenroth, auf das die Nacht verscheuchende neue Tageslicht. Sofort deuten sie die Morgenröthe, das über die Nacht

---

[1] Wenn der Bischof Laudes, Terz oder Vesper hält, singt ein Subdiakon (Pluvialist) das Kapitel (Caerem. episcop.).

[2] *Nox praecessit, dies* autem *appropinquavit;* abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis et sicut in die honeste ambulemus.

[3] Das im Advent (Venite et ascendamus) fordert auf, zum Herrn auf seinen heiligen Sionsberg hinaufzuziehen, um von dort Gnade zu empfangen, d. h. sich auf die gnadenvolle Ankunft des Herrn in der Weihnacht eifrig vorzubereiten, ihm entgegenzugehen. Das Kapitel in der Quadragesima (Clama, ne cesses) fordert eindringlich zur Buße auf wegen der begangenen Sünden; das in der Passionszeit (Mittamus lignum in panem eius) erinnert an die Mordanschläge der Feinde Jesu; das in der österlichen Zeit (Christus resurgens ex mortuis iam non moritur) bezeichnet als Quell des neuen Lebens, für das wir speciell in der Osterzeit Gott danken, den Opfertod des Herrn.

siegende Tageslicht als Symbol Christi, des Siegers über die Nacht der Sünde, des neuen Lebenslichtes der Menschheit; an ihn wird dann in der Regel die Bitte gerichtet, er möge aus dem Innern der Beter die moralische Nacht durch Sündennachlaß verscheuchen und durch Einstrahlung seines Gnadenlichtes ihr Tagesleben zu einem fried- und freudenreichen Lichtleben gestalten. Im Adventshymnus (En clara vox) wird Christus, auf dessen mystische Ankunft in der Weihnacht und auf dessen einstige Ankunft zum Gerichte man sich im Advent vorbereitet, als aufgehendes Gestirn aufgefaßt, das die Finsterniß der Sünde verscheucht, im Fastenhymnus als aufgehende Sonne, welche behufs würdiger Vorbereitung auf das Osterfest (dies, in qua reflorent omnia) zu Thränen der Buße erwärmt. Im Hymnus für die Sonntage und Ferien der österlichen Zeit tritt besonders hervor, daß um die Zeit der Laudes (Aurora coelum purpurat) die Auferstehung des Herrn mit all ihrem Segen erfolgt ist. Nicht so ausgesprochen tritt das Gepräge als Morgenhymnus an den Laudespsalmen der Feste hervor.

Für die Sonntage von Epiphanie bis Quadragesima und vom 1. October bis zum Advent ist der schöne Hymnus *Aeterne rerum conditor* vorgeschrieben, welchen der hl. Ambrosius wohl schon ursprünglich für die frühmorgendliche Gebetsstunde verfaßt hat. Es wird in demselben zuerst Gott dafür gepriesen, daß er den wohlthuenden Wechsel von Tag und Nacht geschaffen, dann wird den Betern gesagt, daß der Hahn, der verlässige Wächter in der Nacht und Herold des Tages, durch seinen Ruf das Anbrechen des neuen Tages bereits angekündigt habe, daß auf seinen Ruf hin (zur Zeit desselben) die physische Nacht (lucifer solvit polum caligine) und die Mächte der moralischen Finsterniß (errorum chorus) weichen, das Meer ruhig werde, daher die Schiffer frischen Muth schöpfen und einst Petrus sich bekehrt habe. Auf den mannigfach gesegneten Hahnenruf sollten nun auch die Beter hurtig aufstehen; Jesus aber, der zur Zeit des Hahnenrufes den Petrus durch seinen Gnadenblick bekehrte, möge auch auf die Beter mit Erbarmen schauen, ihr Inneres erleuchten und beleben, auf daß sie in der Gebetsstunde ihn würdig, wie sie es ihm schuldig sind, preisen können. Der Hauptsache nach die gleichen Grundgedanken kommen in den Laudeshymnen der gewöhnlichen Ferien zum Ausdruck: nur ein paar Strophen aus dem Hymnus der feria sexta mögen hier stehen:

Ortus refulget lucifer
Praeitque solem nuntius,
Cadunt tenebrae noctium.
Lux sancta nos illuminet
Manensque nostris sensibus
Noctem repellat saeculi,
Omnique fine temporis
Purgata servit pectora.

7. Als Uebergang vom Hymnus zum Benedictus erscheint der Versikel, welcher an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien mit Rücksicht auf den frühen Morgen als die Gebetszeit der Laudes im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit und an den Festtagen mit Rücksicht auf die Idee der betreffenden Zeit des Kirchenjahres resp. des Festes ausgewählt ist.

An den gewöhnlichen Sonntagen ist er dem ersten Laudespsalm entnommen und lautet: Dominus regnavit, decorem induit, induit Dominus fortitudinem et praecinxit se virtute; sein regnum hat der Heiland angetreten schon in der Auferstehung, welche früh morgens erfolgte, und in welcher er auch bereits

das Herrscherkleid der Verklärung anzog (decorem induit) und mit Siegeskraft sich gürtete. An den gewöhnlichen Ferien lautet der Versikel: Repleti sumus *mane* misericordia tua, exsultavimus et delectati sumus; beim Frühgebet, in den Laudes, gewährt Gott den Betern die Gnade, daß sie vor ihm jubeln (Charakter der Laudes) und darin Genuß finden können.

8. Jedenfalls seit Gregor I., wenn nicht schon länger (cfr. Regul. S. Bened. c. 13; canticum de evangelio = Benedictus), bildet den Höhepunkt der Lobpreisung in den Laudes das *Canticum Zachariae.* Wie schon wiederholt betont wurde, danken wir früh morgens, also in den Laudes, nicht bloß für die Wiederkehr des physischen Tages, sondern ganz besonders für das, was durch die aufgehende Sonne und deren Sieg über die physische Nacht versinnbildet wird, nämlich für das Aufleuchten der übernatürlichen Lebenssonne aus der Todes- und Grabesnacht in der Auferstehung des Herrn. Das Benedictus nun ist der erhabene Lobpreis für den Aufgang dieser übernatürlichen Lebenssonne, für die Ankunft Christi, des Oriens ex alto, im Fleische und für all die Mysterien unserer Heilsbereitung, deren die Kirche an den verschiedenen Festen des Herrn feiernd gedenkt. Wenn wir am Sonntag, dem speciellen Gedenktag der historischen und mystischen (in der Taufe) Auferstehung des Herrn, und an den Ferien das Benedictus singen oder beten, so wollen wir Gott speciell darob verherrlichen, daß er gemäß seiner Verheißungen an die Väter uns in der Auferstehung Christi von den Todten ein Rettungshorn (cornu salutis) aufgerichtet, ferner darob, daß er uns in der mystischen Auferstehung mit Christo in der Taufe aus der Hand unserer Feinde errettet, uns zu Kindern Abrahams gemacht hat, die nicht mehr als Knechte vor Gott zittern, sondern als Kinder Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit ihm dienen können. An den Festen der Heiligen, die ja in hervorragender Weise Gott in sanctitate et iustitia gedient haben, schauen und zeigen wir lobpreisend speciell auf diese hin, an den Marienfesten aber auf die allerseligste Jungfrau, aus welcher der Oriens ex alto hervorging, und die sich selber auch durch ihre mächtige Fürbitte als gottverliehenes Rettungshorn für die Christen erweist. Wie schon der Liebesjünger im Prolog zu seinem Evangelium sofort, nachdem er vom Gottmenschen als dem Licht der Menschen geredet (1, 4—5), auch seines Vorläufers Johannes gedenkt (1, 6—8), so thut es auch die Kirche Tag für Tag im zweiten Theil des Benedictus (Et tu puer etc.), weil ja die Menschheit (zunächst im Judenvolk) durch ihn auf Christus vorbereitet und zu ihm geführt, für das Licht der Lebenssonne empfänglich gemacht wurde, welche denen leuchtet, so in Finsterniß und Todesschatten sitzen, um ihre Füße auf den Friedenspfad zu lenken. Als der Größte unter den vom Weibe Geborenen (Matth. 11, 11) erscheint Johannes der Täufer auch darin, daß täglich in den Laudes über den ganzen Erdkreis hin seiner in so rühmender Weise gedacht wird. Wie das Benedictus selber aus dem Evangelium entnommen ist, so sind wenigstens für die Sonntage gewöhnlich auch die Antiphonen zu demselben aus dem Evangelium, und zwar aus dem des Tages, die an den Ferien aus dem Benedictus selber genommen.

9. Die Laudes sind vorwiegend Lob- und Dankgebet, und diese Gebetsbewegung erreicht die höchste Stufe im Benedictus; sie enthalten aber zum Theil auch Bittgebet, und zwar sowohl in den Psalmen als in den Hymnen.

Alle Bitten werden abschließend zusammengefaßt in der **Oration** oder **Collecte** des Tages, welche im Laufe der Zeit an Stelle des Vaterunsers, des wirksamsten aller Gebete, trat, mit welchem ursprünglich die öffentlichen Gebetsstunden schlossen, wie § 14, Nr. 2, S. 421 des nähern gezeigt wurde. Dort (Nr. 3) war auch eingehend die Rede davon, warum in den Laudes an gewissen Tagen die sogenannten *preces feriales* der Oration vorausgeschickt, die *Suffragia Sanctorum* ihr angereiht werden (Nr. 4), und in § 15, Nr. 3, S. 430 sodann wurden die Schlußformeln der Gebetsstunde, das *Benedicamus Domino* und *Fidelium animae*, erklärt; bezüglich alles dessen nun verweisen wir Kürze halber auf die eben citirten Paragraphen und Nummern. Weil zu den Laudes früherhin auch das Volk sich einfand, wurde es, wie schon aus den Apostolischen Constitutionen (VIII, 41) ersichtlich ist, mit dem Segen des Bischofs entlassen, wie noch jetzt der Bischof, wenn er feierlich die Laudes hält, am Schluß derselben (nach dem Benedicamus Domino) singend den Pontificalsegen ertheilt.

§ 19.

Die kleinen Horen.

1. Wie bei den Römern die Nacht in vier Vigiliae getheilt war, so hatte der Tag vier *Stationes* (vgl. S. 356), deren erste von Sonnenaufgang oder von der ersten Stunde des Tages bis zur dritten Stunde (6—9 Uhr), die zweite von der dritten bis zur sechsten (9—12 Uhr), die dritte von der sechsten bis zur neunten (12—3 Uhr), die vierte von der neunten Stunde bis Sonnenuntergang (3—6 Uhr abends) sich erstreckten. Diesen Stationen des Tages entsprechen als liturgische Gebetsstunden die Terz, die Sext, die Non und die Vesper, welche in die älteste christliche Zeit hinaufreichen (vgl. S. 356) und die Bestimmung haben, **Gebetsweihe** der genannten vier Abschnitte des Tages und dadurch **des ganzen Tages** zu sein[1]. Diese vier Gebetsstunden sind die eigentlichen und ursprünglichen horae *diurnae*. Zu ihnen kamen dann allmählich Prim und Completorium hinzu. Prim, Terz, Sext und Non führen den Namen *horae parvae vel minores*, einmal weil sie kürzer sind als Laudes und Vesper, sodann hauptsächlich weil sie selbst an den höchsten Festtagen stets mit geringerer äußerer Solemnität gehalten werden als Laudes und Vesper; der Officiator hat bei ihnen kein Pluviale (vgl. § 10, Nr. 8, S. 392), die Antiphon wird vor der Psalmodie stets nur angestimmt, nie duplicirt, es findet keine Incensation statt, auch werden auf dem Altar weniger Lichter (nur zwei, während für die Vesper mindestens vier gefordert sind) angezündet.

2. Wir haben schon § 4, Nr. 2, S. 364 bemerkt, daß sich bereits bei Basilius sichere Spuren für jene liturgische Gebetsstunde finden, welche wir als **Prim**, und zwar aus dem Grunde bezeichnen, weil sie alsbald nach Sonnenaufgang (iam lucis orto sidere), somit *prima diei hora* persolvirt werden soll. Ganz verlässig berichtet uns Cassian (De inst. coenob. III, c. 4), daß zu seiner

[1] Nach römischer Zählung umfaßte der erste Abschnitt des Tages die erste bis dritte Stunde und führte synekdochisch (terminus pro toto) den Namen Tertia sc. hora, analog hieß der zweite Abschnitt Sexta, der dritte Nona, der vierte Duodecima.

Zeit (Ende des vierten Jahrhunderts) im Kloster zu Bethlehem, weil manche lässige Mönche von Beendigung der Laudes bis zur Terz schliefen, eine Gebetsstunde zwischen Laudes und Terz neu eingeführt wurde (nova solemnitas), zu welcher alsbald nach Sonnenaufgang sämtliche Mönche sich einfinden, und bei welcher ähnlich wie bei Terz, Sext und Non drei Psalmen nebst Oration gebetet werden mußten. Noch zu Cassians Lebzeiten, also wohl schon zu Anfang des fünften Jahrhunderts, war diese neue Gebetsstunde, welche bei ihm den Namen zweite Matutin (im Unterschied von den Laudes) führt, auch in den meisten abendländischen Provinzen eingeführt. In der Regel des hl. Benedikt (c. 17) erscheint sie schon unter dem Namen Prim [1], desgleichen bei den liturgischen Schriftstellern des frühern Mittelalters, hat aber bis herab auf Pius V. auch im römischen Brevier noch nicht durchweg dieselbe Gestalt wie jetzt, sondern nach Verschiedenheit der Diöcesen mancherlei Eigenthümlichkeiten; namentlich war in ihr das Kirchenjahr mehr berücksichtigt als jetzt und hatte sie im Sonntagsofficium acht Psalmen.

3. Die **Prim** ist nicht Gebetsweihe für einen bestimmten Abschnitt des Tages, wie z. B. die Sext für die Stunden von 9—12 Uhr, sie ist vielmehr specifisches Morgengebet, in welchem, wie jeder Christ in seinem Morgengebet privatim für sich es thut, mittlerisch den Gläubigen Gottes Gnadenhilfe für den ganzen Tag (toti spatio diei; *Amalar.*) und für ihr gesamtes Tagewerk erfleht und schon von vornherein alle Gedanken, Worte und Werke des Tages der Ehre Gottes geweiht, Gott aufgeopfert werden. Wie im Completorium als specifischem Abendgebet, so ist in der Prim als specifischem Morgengebet verhältnißmäßig nur wenig auf das Kirchenjahr Rücksicht genommen; daher bleiben sich diese Horen fast immer gleich. Aufs Leiden Christi gedeutet, entspricht die Prim der Verspottung des Herrn durch die Kriegsknechte, welche morgens statthatte (Luc. 22, 63 ff.): *Prima replet sputis* (vgl. § 10, Nr. 7, S. 389).

Behufs möglichst guter Disposition für das nachfolgende officielle Gebet werden der Prim, wie den übrigen Horen, Pater und Ave vorausgeschickt und außerdem das Apostolische Symbolum als Parole gegen den Satan für den beginnenden Tag, wovon schon oben (§§ 14 und 15, S. 429) des nähern die Rede war. Im *Deus in adiutorium* wird um Gottes Gnadenbeistand während der nachfolgenden Gebetsstunde gefleht (vgl. § 15, Nr. 2, S. 429), dann folgt stets der gleiche Hymnus (über seine Stellung vor der Psalmodie vgl. § 12, Nr. 7, S. 412), welcher wahrscheinlich den hl. Ambrosius zum Verfasser hat und Bitte an Gott ist, er möge den Tag über (in diurnis actibus) alles fernhalten, was Seele oder Leib schädigen könnte, möge die Gnade verleihen, Zunge und Augen im Zaum zu halten, das Herz von aller Verkehrtheit (vecordia) frei und ganz (intima) rein zu bewahren, das übermüthige Fleisch durch Mäßigkeit im Genuß von Speise und Trank niederzuhalten, um dann am Abend im Rückblick auf die untertags mit Gottes Gnade geübten Entsagungen ihm Dank und Lobpreis weihen zu können. Die Psalmen der Prim stehen alle unter einer

[1] Als Bestandtheile derselben verzeichnet die genannte Regel: Deus in adiutorium, Hymnus, drei Psalmen je mit Gloria patri, Lectio una, Versus, Kyrie eleison (Preces) et Missae (Schlußoration).

Antiphon, welche an den gewöhnlichen Sonntagen (als Tagen der Erinnerung an die Auferstehung des Herrn) sowie auch an den Ferien der österlichen Zeit Alleluia lautet, an den gewöhnlichen Ferien Ermunterung zu gottgefälligem Wandel unter Tags ist (Beati, qui ambulant in lege Domini), im Advent, dann von Septuagesima bis Ostern unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, an Festtagen unter der Idee des betreffenden Festes steht.

Die erste Stelle unter der Psalmodie hat immer Psalm 53 (Deus in nomine tuo), ein vertrauensvolles Bittgebet wider gottlose Feinde. Diesen Psalm beim Beginn des Tages betend empfehlen wir uns dem mächtigen Schutz Gottes wider alle innern und äußern Feinde, so den Tag über sich wider uns erheben könnten, und versprechen für solche Gnadenhilfe und für die Niederlage dieser Feinde (averte mala inimicis — disperde illos) Gott aus freien Stücken (voluntarie) Lobopfer (am Altare, im Stundengebet) bringen zu wollen; quando inchoamus in prima hora diei vitare *persecutiones et insidias diaboli,* cantamus hunc psalmum pro toto itinere diei *(Amalar.)*. Auf Psalm 53 folgten früher in der Sonntagsprim fast überall[1] zunächst die Psalmen 21—25, welche auf Anregung von Deputirten des Trienter Concils behufs Verkürzung des ohnehin schon sehr langen Sonntagsofficiums im Brevier Pius' V. auf die Prim der Ferialtage vertheilt wurden, und zwar auf Montag Psalm 23, Dienstag Psalm 24, Mittwoch Psalm 25, auf Donnerstag Psalm 22, auf den Freitag, den Todestag Jesu, der messianische Leidenspsalm 21; da für den Samstag ein nicht schon anderweitig im liturgischen Psalterium verwertheter Psalm nicht mehr übrig war, so folgt in der Prim des Samstags auf den Psalm 53 unmittelbar der Psalm Beati immaculati. In der Sonntagsprim folgt zum öftern auf den Psalm Deus in nomine tuo der Psalm *Confitemini* Domino, quoniam bonus (Ps. 117), der als Danklied für Befreiung aus großer Gefahr gerade für den Sonntag, wo man der Errettung aus der Gefahr des ewigen Todes durch Christi Auferstehung gedenkt, ganz gut paßt, weshalb er an den Sonntagen von Septuagesima bis Ostern in den Laudes des Sonntags statt des Psalms Dominus regnavit und dieser dann statt des Psalms Confitemini in der Prim gebetet wird (vgl. über diese beiden Psalmen des nähern § 18, Nr. 4, S. 452). Daß der Psalm Confitemini an den Sonntagen der österlichen Zeit gar nicht, weder in den Laudes noch in der Prim, verwendet ist, hat vielleicht darin seinen Grund, weil er an diesen Sonntagen bei der Aspersio aquae benedictae vor dem Hochamt in Verbindung mit der Antiphon Vidi aquam gesungen, wenigstens angestimmt wird.

Ausnahmslos werden jeden Tag in der Prim die vier ersten Octonare des 118. Psalms, und zwar je zwei unter einem Gloria Patri, gebetet; die übrigen 18 Octonare des genannten Psalms machen die tägliche Psalmodie der Terz, Sext und Non aus (je sechs Octonare unter drei Gloria Patri). Ob diese Vertheilung des 118. Psalms für die kleinen Horen von Gregor I. herrührt, läßt sich nicht ermitteln; jedenfalls reicht sie ins frühere Mittelalter

[1] In einigen Kirchen nur an den Sonntagen von Septuagesima bis Ostern, wie es noch jetzt bei den Karmelitern und Dominikanern Brauch ist. Wegen dieser vielen Psalmen ging das Sprichwort: „So lang wie die Prim am Sonntag.“

hinauf[1]. Dieser 118. Psalm, den wir täglich in den kleinen Horen beten, ist von einem noch jugendlichen (adulescentulus sum ego) Exsulanten in Babylon verfaßt, wo die Juden, die gesetzeseifrigen insbesondere, auch viele äußere Leiden (Spott, Verfolgung, Verleitung zur Gesetzesübertretung u. s. w.) durchzumachen und tief innerlich zu erfahren Gelegenheit hatten, daß man zur Haltung des göttlichen Gesetzes höhere Erleuchtung und Kräftigung brauche. Der Sänger des Psalms ist ein eifriger Anhänger des göttlichen Gesetzes, zu dessen Bezeichnung er sich elf verschiedener Ausdrücke[2] bedient, er betrachtet gerne in demselben, aber findet, daß zum lebensvollen Verständniß desselben eine höhere Erleuchtung, um die er wieder und wieder fleht, und zur Haltung desselben besondere Kraft von oben um so nothwendiger sei, als innere und äußere Feinde sich dem Gesetzeseifrigen entgegenstemmen, um deren Demüthigung der Sänger in den verschiedensten Wendungen betet. Wohl sind wir nicht mehr gleich den babylonischen Exsulanten Knechte des mosaischen Gesetzes, sondern in Christo gerechtfertigt, befinden uns aber gleichwohl hienieden noch in einem Quasi-Exil, sind fern von der Heimat im Himmel, nach der wir uns noch glühender sehnen als die jüdischen Exsulanten nach Palästina und dem irdischen Sion; wir haben auch als Gerechtfertigte zu kämpfen wider Fleisch und Blut, wider innere und oft auch äußere Feinde; jeder, auch der Beste, macht ähnliche Erfahrungen in sich wie der Sänger unseres Psalms und hat täglich, ja stündlich Ursache genug, im Hinblick auf die eigene Armseligkeit zu Gott um übernatürliches Licht behufs sicherer Erkenntniß seines Willens und um höhere Kraft behufs genauer Erfüllung desselben zu flehen. Wegen seiner durchaus praktischen Tendenz war der Psalm 118 schon ein Lieblingspsalm der hl. Väter, deren mehrere (Hilarius, Ambrosius, Augustin) ihn sehr ausführlich erklärt haben. Ambrosius nennt ihn „christianae perfectionis consummatio, paradisus pomorum et apotheca Spiritus sancti", die Mittelalterlichen preisen ihn als „plenus sanctis moribus", und so begreift sich unschwer, warum die Kirche ihn zum Hauptbestandtheil gerade jener Horen gemacht hat, welche zur Weihe des Tageslebens bestimmt sind; er soll den Betern sein: „*viaticum quoddam peregrinationis* per actus motusque humanos, per legem et gratiam ad beatitudinis usque consecutionem". Die Kirche hat ihn auf vier Horen vertheilt, und so wird der Beter wiederholt während des Tages veranlaßt, sich an Gottes Gesetz zu erinnern, um Licht und Kraft zu dessen Haltung, um Sieg wider innere und äußere Feinde zu flehen und im Hinblick auf geschehene Fehltritte den lieben Gott und Heiland wenigstens von der Redlichkeit seines Strebens zu versichern. Es

[1] Nach der Regel des hl. Benedikt ist der 118. Psalm auf die Prim, Terz, Sext und Non des Sonntags, dann auf die Terz, Sext und Non des Montags vertheilt. An den Ferien werden in der Prim die Psalmen 1—19 und vom Dienstag an in Terz, Sext und Non die psalmi graduales (auf die einzelnen Wochentage vertheilt) gebetet.

[2] *Lex* (תורה = Anweisung zum Handeln), *Via*, vorgezeichnete Bahn für den sittlichen Wandel, *Iustificatio* und *Iustitia*, als Ausfluß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, *Iudicium*, Ausfluß des urtheilenden und verurtheilenden Richterwillens Gottes; *Testimonium*, sofern sich Gott im Gesetze bezeugt, *Eloquium*, *Verbum*, *Sermo*, sofern er seinen Willen im Gesetz ausgesprochen, *Mandatum*, sofern er die Erfüllung seines Willens im Gesetze aufgetragen hat, *Veritas*, sofern das Gesetz Ausfluß der göttlichen Wahrheit und Verheißungstreue ist.

ist gewiß höchst wünschenswerth, daß man die Horen nicht auf einmal bete, sondern sie thunlichst auf den Tag vertheile, und daß man so während des Tages sich öfters auf die Warte stelle, daß man, unsern Psalm abtheilungsweise recitirend, wiederholt Einschau halte in das eigene Innere, Umschau über das Heerlager der Feinde und ausschaue nach Hilfe vom Herrn. Solche Vertheilung der Horen würde auch dazu dienen, die bei der täglichen Opferfeier[1] angeeignete Gnade im Tagesleben flüssig zu machen und zu erhalten, und die mannigfachen Wiederholungen im Psalm 118 nicht bloß nicht als lästig, sondern sogar als zweckmäßig und wohlthuend erscheinen zu lassen. Den Psalm an den Festen des Herrn wie aus der Seele Christi heraus, an den Festen der Heiligen aus der Seele dieser zu beten, dürfte sich weniger empfehlen, vielmehr wird es wohl am einfachsten und natürlichsten sein, an den genannten Festen bei Abbetung unseres Psalms das Seelenauge wohl im allgemeinen auf das Geheimniß oder den Heiligen des Tages gerichtet zu halten, aber im einzelnen die eigenen individuellen Bedürfnisse sowie die der betreffenden Pfarrgemeinde und der gesamten Kirche, in deren Namen man betet, im Auge zu behalten, mit Beziehung auf sie den Psalm zu beten, für sich und die Gläubigen um Licht und Kraft zu gottgefälligem Wandel zu flehen, aber all das im Hinblick auf das betreffende Festgeheimniß und unter Fürbitte der betreffenden Heiligen, die ja in ihrem Leben getreu das Gesetz des Herrn beobachteten. Auf das Festgeheimniß resp. auf den Tagesheiligen wird man in den kleinen Horen auch durch die den Laudes entnommenen Antiphonen in der Terz, Sext und sodann wieder durch die Oration der Tagesmesse hingewiesen. Bei den vielen Wiederholungen in unserem Psalm dürfte es kaum möglich sein, für jede der vier Horen aus den betreffenden Versen einen bestimmten, von dem der übrigen Horen specifisch verschiedenen einheitlichen Grundgedanken anzugeben, falls man sich nicht darauf beschränken will, aus den betreffenden Octonaren nur den einen oder andern einzelnen Vers als charakteristisch in den Vordergrund zu stellen.

Den Psalm 23 in der Prim des Montags betend wird der Beter beim Beginn des Tages seinen Blick zum majestätischen Gott im Himmel erheben und mit dem Psalmisten sich die Frage stellen und zugleich beantworten, wie sein Wandel den Tag über beschaffen sein müsse, um einstens glorreich in den Himmel als die wahre Heimat einziehen zu können. In der Prim des Dienstags fleht der Beter in Psalm 24 gleich beim Tagesbeginn um Licht und Kraft von oben, auf daß er den Tag über Gottes Willen pünktlich zu erfüllen und sieghaft zu sein vermöge gegenüber allen innern und äußern Gefahren des Heiles. In Psalm 25 der Prim des Mittwochs bittet ein treuer Anhänger Gottes und Liebhaber seines Cultes, der Herr möge ihn doch auch an dem eben beginnenden Tage vor dem Fall in die Sünde, namentlich in die Todsünde (ne *perdas* cum impiis), bewahren, auf ebenem Pfade ihn wandeln lassen. Für die Prim des Donnerstags ist Psalm 22 ohne Zweifel aus dem Grunde angesetzt, weil der Donnerstag der speciellen Erinnerung an

[1] Diese soll (wenigstens als feierliche Conventmesse) nach der Terz, an gewissen Tagen nach der Sext, an Festtagen nach der Non, die feierliche Requiemsmesse nach der Prim stattfinden; vgl. hierüber oben S. 343.

die Einsetzung des heiligsten Altarssacramentes gewidmet ist, in welchem sich Christus so recht und ganz als den guten Hirten erweist, als welcher Gott in Psalm 22 geschildert wird. Ebenso ist Psalm 21 mit Absicht für den Freitag als den Todestag des Herrn ausgewählt, denn er ist ein direct messianischer Leidenspsalm und soll daher in mystischer Mitleidenschaft mit dem Heiland am Kreuze, sozusagen aus seiner Seele heraus, gebetet werden.

In der Prim aller Sonntage (Ostern und Pfingsten, welche das kurze Officium neophytorum haben, ausgenommen), an welchen das Officium de dominica oder das Officium de dominica infra octavam [1] gebetet wird, reiht sich an die Psalmodie noch das Athanasianische Glaubensbekenntniß an, welches nach seinem Anfangsworte auch Symbolum Quicunque heißt, im Mittelalter auch den Namen Psalterium Athanasianum führte, da es unter der gleichen Antiphon wie die Psalmen gebetet wird. Durchs ganze Mittelalter und bis in die neuere Zeit herein galt allgemein Athanasius als dessen Verfasser, und noch jetzt trägt es im Brevier die Ueberschrift: Symbolum S. Athanasii. Dermalen aber erscheint als ausgemacht, daß es nicht von Athanasius, sondern (wofür der Inhalt zeugt) erst nach Beendigung der nestorianisch-monophysitischen Streitigkeiten, und zwar im Abendland (von wem, bleibt ungewiß) verfaßt wurde; gegen Ende des siebenten Jahrhunderts wird es als fides Athanasii zum erstenmal erwähnt, nachweislich seit dem neunten Jahrhundert wurde es im Occident in der Prim gebetet und genoß wegen seines reichen Inhalts, seiner dogmatisch höchst präcisen Lehre von der Trinität, von der Person des Gottmenschen, vom Erlösungswerk und dessen Abschluß die größte Autorität, wurde schon früh als compendiosa fidei regula auch ins Deutsche übersetzt und mitunter auch dem Volke beim Gottesdienst (nach der Predigt) vorgebetet; den Geistlichen schärften die Synoden ein, daß sie es auswendig lernten. Wie noch jetzt von den Kartäusern, so wurde im Mittelalter das Athanasianum fast überall täglich in der Prim gebetet (*Sicard.* l. c. IV. c. 6); betrachtete man das Apostolische Symbolum in der Prim als die Parole des miles Christi für den beginnenden Tag (vgl. § 14, S. 425), so erschien das Athanasianum als der undurchdringliche Harnisch wider alle Angriffe des Satans. Daß es jetzt nach römischem Brauch wenigstens noch im Sonntagsofficium gebetet wird, hat seinen Grund darin, weil der Sonntag wie Feier Christi des Auferstandenen (ἡμέρα κυριακή) so auch des Vaters und des Heiligen Geistes (vgl. § 17, S. 440), also des dreieinigen Gottes, das Athanasianum aber feierliches Bekenntniß erstlich des Gläubigen an den Dreieinigen (erster Theil), sodann (zweiter Theil) des kirchlichen Glaubens an den fleischgewordenen Gottessohn als unsern Erlöser und Herrn ist. Aus dem gleichen Grund wird unser Symbolum am Dreifaltigkeitsfest und an den Sonntagen die Praefatio de Trinitate gebetet (vgl. des nähern meinen Artikel „Glaubensbekenntniß“ im Freiburger Kirchenlexikon [2. Aufl.] V, 680 ff.).

4. Als kurze Schriftlesung (vgl. § 13, Nr. 2, S. 418) steht in der Prim an allen Sonn- und Festtagen, desgleichen an den Ferien der österlichen Zeit, welche den Charakter einer fortlaufenden Festzeit hat, eine Stelle aus dem

[1] Nicht gebetet wird es an den Sonntagen infra octavas Nativitatis Domini, Epiphaniae, Ascensionis ac Corporis Christi.

ersten Timotheusbrief (1, 17; regi saeculorum etc.), welche hier als Mahnung aufgefaßt werden kann, gleich am Morgen das gesamte Tagwerk von vornherein ganz und gar der Ehre Gottes (des Vaters resp. des Dreieinigen) zu weihen, welchem als unvergänglichem König der Ewigkeit auch in Ewigkeit alle Ehre gebührt; vielleicht deutet man die Schriftworte füglicher so, daß sie nicht erst eine Mahnung zur Hingabe an Gott sind, sondern die Hingabe selber schon in ihnen sich vollzieht. Das Kapitel der Ferialprim (Zach. 8, 18; pacem et veritatem etc.) ist eine Mahnung, den Tag über des Friedens und der Wahrhaftigkeit sich zu befleißigen.

Alle Gnade, die wir für den beginnenden Tag brauchen, wird uns von Gott durch Christus als unsern gottmenschlichen Mittler zu theil; an ihn, den zur Rechten des Vaters erhöhten Mittler (qui sedes ad dexteram patris), wenden wir uns daher in dem auf die Schriftlesung folgenden kurzen Responsorium mit der dringlichen Bitte, er möge an uns Armseligen, Hilfsbedürftigen Erbarmen und Gnade üben; und da er als Gnadenspender gerade im Kirchenjahr unter uns fortlebt und nach Verschiedenheit der Zeiten und Feste auch mannigfach verschiedene Tagesgnaden spendet, variiren wir den Versus des Responsoriums mit Rücksicht auf das Kirchenjahr (qui venturus es in mundum; qui natus es de Maria virgine; qui surrexisti a mortuis etc.) resp. auf das Fest, welches eben gefeiert wird. Noch dringlicher gestaltet sich die Bitte an Christus im nachfolgenden Versikel (Exsurge Christe etc.), der eine Aufforderung an ihn enthält, sich zu erheben, um uns den Tag über Beistand zu leisten, uns um seines Namens willen, den er als Erlöser sich gemacht hat, zu befreien von allem, was hemmen könnte, den Weg der Gebote Gottes zu wandeln. Ausdrücklich und in positiver Weise wird in der nachfolgenden Oration zum Vater durch den Sohn (Per Dominum nostrum etc.) gefleht, er möge, nachdem er einen neuen Tag uns erleben ließ, uns auch die Kraft verleihen, den Tag über in keine Sünde zu fallen, sondern all unsere Gedanken, Worte und Werke nach seinem heiligen Willen einzurichten. Dieser Oration, welche den Höhepunkt der ganzen Gebetsbewegung in der Prim (jetzt im ersten Theil derselben; vgl. Nr. 5) bildet, werden an gewissen Tagen sogenannte Preces vorausgeschickt, von welchen des nähern in § 14, Nr. 3, S. 424 die Rede war; bezüglich des *Dominus vobiscum*, welches der Oration vorausgeht und auf sie folgt, verweisen wir auf § 14, Nr. 2, S. 422 und bezüglich des *Benedicamus Domino*, mit welchem die Prim als liturgische Gebetsstunde früherhin abschloß und in ihrem ersten Theil noch jetzt abschließt, auf § 15, Nr. 3, S. 430.

5. Nachweislich schon im frühern Mittelalter[1] war es vielfach herkömmlich resp. geboten, daß die Mönche (cfr. Regul. S. Bened. c. 66) und ebenso die Canoniker der Kathedral- und Collegiatstifte nach der Prim (da und dort nach der Terz) in einem innerhalb des claustrum gelegenen Raum, in welchen sie vom Chor weg unter Gebet sich begaben, hauptsächlich zu dem Zweck zusammenkamen, um daselbst täglich die Verlesung eines Kapitels aus der Ordens- bezw. Stiftsregel zu vernehmen, woher der ganze zur Anhörung der

[1] Vgl. Hefele, Conciliengeschichte (2. Aufl.), IV, 20. 26. Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 372. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters (Regensburg 1890), 133 ff.

Kapitelslesung verpflichtete und sich versammelnde Conventus fratrum den Namen Kapitel (Ordenskapitel, Kathedralkapitel) erhielt und auch für den betreffenden Raum die Bezeichnung capitulum, Kapitelsaal, üblich wurde. Der Lesung des Kapitels aus der Regel ging die Lesung des Martyrologiums für den nächsten Tag und nachfolgende Anrufung der betreffenden (und nachmals aller) Heiligen voraus, desgleichen die Lesung des Nekrologiums, dann folgte die Vertheilung der jeden Einzelnen treffenden Arbeiten für den beginnenden Tag durch den Obern in Verbindung mit Anrufung des göttlichen Beistandes (dreimal Deus in adiutorium) für gottgefällige Vollbringung der Tagesarbeiten und dann zuletzt als Hauptsache die Lesung des Kapitels aus der Regel, oft in Verbindung mit einer Erklärung desselben oder einer andern erbaulichen Lesung, worauf die Versammlung mit dem Segen des Vorgesetzten an das Tagwerk entlassen wurde (absolutio capituli). Dieses ganze an die Prim sich anschließende Officium hieß *Officium capituli*, und ihm entspricht augenscheinlich der zweite Theil unserer jetzigen liturgischen Prim[1], der sich als Lesung des Martyrologiums mit zugehöriger Anrufung der Heiligen, dann als dringliche Bitte um Gottes Beistand für das sofort zu beginnende Tagwerk (dreimal Deus in adiutorium, Versikel und Oration) verläuft, worauf statt der Lesung aus der Ordensregel die abschließende Lesung (absolutio) eines kurzen Schriftabschnittes (lectio brevis), sodann nochmalige Anrufung des göttlichen Beistandes (Adiutorium nostrum), zuletzt Segensertheilung resp. Selbstsegnung mit Gedenken für die Verstorbenen folgt, für welche man ehedem nach der Lesung des Nekrologiums (den Psalm De profundis) gebetet hat.

Ueber die Entstehung und Geschichte des Martyrologiums vgl. I, 39 f. Eine Verpflichtung, es zu lesen, besteht nur für den Chor. Ohne Segen zu erbitten, kündigt der Leser zuerst das Datum des nächstfolgenden Tages nach der römischen Bezeichnung (Kalendae, Nonae, Idus), dann dessen Luna und das Datum nach jetziger Bezeichnungsweise an; *primo* loco kündigt er dann das Fest (festa Domini, B. M. V., Sanctorum; auch distinguirte Sonntage, z. B. Septuagesima, und Ferien, z. B. Cinerum, Vigiliae) an, welches am nächsten Tag in der ganzen oder in der betreffenden Kirche gefeiert wird; ein transferirtes Fest wird an dem Tag, auf welchen es verlegt ist, primo loco, aber auch an dem Tag, an welchem es im Martyrologium steht, und zwar selbstverständlich suo loco, angekündigt. Auf die Lesung des Martyrologiums folgt die Anrufung der Heiligen. In der Regel Chrodegangs lautet die Anrufungsformel: *Ipsi* (die Heiligen, deren Namen eben aus dem Martyrologium gelesen wurden) et omnes Sancti Dei (in späterer Zeit wird speciell und an erster Stelle die Mutter Gottes genannt) intercedant pro nobis peccatoribus ad Dominum, ut mereamur possidere vitam aeternam. Amen. Ueber die Nekrologien, aus welchen die Namen der Verstorbenen, welche

---

[1] Zu Durands Zeit war das Officium capituli schon integrirender Theil der liturgischen Prim und wurde daher in der Kirche gebetet; aber man fügte den Versikeln dieses zweiten Theils der Prim, wie noch jetzt, in der österlichen Zeit kein Alleluja bei, in Erinnerung daran, daß dieser Theil ehedem nicht in der Kirche, welche allein Abbild des Himmels und für welche allein der Allelujagesang passend ist, sondern in einem andern Raum persolvirt wurde: Non sequitur Alleluia, pro eo, quod locus, quo haec dici consueverunt, puta *capitulum*, *sacer non est.* Sicut nempe sacer locus significat illam Ierusalem, in quo vox angelica Alleluia auditur, ita locus ille non sacer (sc. capitulum) peregrinationem nostram repraesentat, in qua peccamus (*Durand.* l. c. V. c. 5. n. 18).

dem betreffenden Kloster, Kapitel oder doch seiner Gebetsverbrüderung angehört hatten, vgl. Ebner a. a. O. Den Versen Respice in servos tuos und der zugehörigen Oration begegnen wir schon in der größern Regel Chrodegangs, und Amalarius deutet die filii, über welche mit Worten des Psalmes 89, 17—18 Gottes Gnade herabgefleht wird, auf die Gedanken, Worte und Werke des ganzen Tages: Filii nostri sunt *cogitationes*, quae nascuntur ex mente ... et *opera* procedentia ex cogitationibus (De offic. eccl. IV, c. 2). Splendor Domini ist das Leuchten des göttlichen Angesichtes; sein Angesicht über uns leuchten lassen, ist so viel als mit leuchtendem, gnadespendendem Blick auf uns, auf das Werk unserer Hände (sensus, sermones et actus) schauen, so daß es von oben, vom Himmel herab (super nos), gelenkt, für Zeit und Ewigkeit (hic et in aeternum) gedeihlich gemacht wird (dirigere). Die Oration Dirigere etc. ist speciell an den Sohn (salvator mundi; daher die Schlußformel Qui vivis) gerichtet; was noch auf sie folgt, heißt *absolutio capituli*, weil damit das Officium capituli, der zweite Theil der Prim, geschlossen wird. Wie ehedem vor der Lesung aus der Ordensregel im Iube Domne benedicere vom Obern der Segen erbeten wurde, so auch jetzt noch vor der an Stelle jener Lesung getretenen *lectio brevis*, die auch mit Tu autem Domine geschlossen wird, was bei andern kurzen Schriftlesungen in der Regel nicht der Fall ist. Diese lectio brevis ist in der Prim der gewöhnlichen Sonntage und der Ferien aus 2 Theff. 3, 5 entnommen und erscheint als passendes Losungs- und Gedenkwort (Parole) für den ganzen Tag; sie enthält den Wunsch resp. die Bitte, der Herr möge die Herzen der Beter, welche nunmehr auseinander und an ihr Tagwerk gehen, durch seine Gnade so lenken, daß sie den Tag über im Bereich der Liebe Gottes und der Geduld Christi sich bewegen, d. h. alles aus Liebe zu Gott thun und nach Christi Vorbild ergeben Entsagung üben. Im Advent, in der Quadragesimal- und österlichen Zeit ist die kurze Schriftlesung mit Rücksicht auf den betreffenden Abschnitt des Kirchenjahres ausgewählt, an den Festtagen ist sie mit dem Kapitel der Non identisch. Auf den nochmaligen Ruf um Gottes Beistand folgt die Selbstsegnung. Der Obere scheint, um Demuth zu üben, die Segensertheilung in capitulo abgelehnt und daher der Versammlung zugerufen zu haben, sie resp. einer aus ihrer Mitte solle den Schlußsegen sprechen, worauf diese antwortete, den Segen solle Gott unmittelbar ertheilen, an welchen nun auch sofort die Versammlung mit der Bitte um die Ertheilung dieses Segens sich wendet, den man durch Kreuzeszeichnung sich aneignet. Während beim Completorium auf den Schlußsegen kein Gebet für die Verstorbenen folgt, ist dies hier der Fall, ohne Zweifel, weil in früherer Zeit gerade in der Prim nach Lesung des Nekrologiums speciell der Verstorbenen gedacht wurde, für welche man daher wenigstens in Kürze noch am Schluß Fürbitte einlegen will.

6. Die **Terz**, **Sext** und **Non** sind, wie schon wiederholt bemerkt wurde, die liturgische Gebetsweihe für die Tagesabschnitte 6—9 Uhr, 9—12 Uhr, 12—3 Uhr. Jeder dieser Horen wird Pater noster mit Ave vorausgeschickt, dann folgt Deus in adiutorium etc. (§ 15, Nr. 2, S. 429), sofort der Hymnus, in welchem je auf die betreffende Tageszeit Rücksicht genommen wird, und die alle drei höchst wahrscheinlich von Ambrosius verfaßt sind, hierauf unter einer Antiphon je sechs Octonare des 118. Psalmes, von denen aber stets zwei unter einem Gloria Patri stehen, so daß in jeder Hore die Psalmodie als dreigliedrig erscheint, sicherlich, um anzudeuten, daß in jeder Hore die mittlerische Gebetsweihe von drei Tagesstunden vollzogen werde. Auf die Psalmodie folgt Capitulum mit Responsorium breve und Versikel, die im Advent, in der Quadragesima, in der österlichen Zeit und an den Festen unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres bezw. des betreffenden

Festes stehen; auf sie folgt dann die Oration, welche in Terz, Sext und Non stets dieselbe ist wie in der heiligen Messe, deren Feier ja diesen drei Horen eingegliedert ist (s. oben S. 341); der Oration gehen an gewissen Tagen Preces voraus (vgl. über dieselben S. 424); auf diese folgt der Schluß mit Benedicamus Domino etc. (§ 15, Nr. 3, S. 430).

Die Terz ist für die dritte Tagesstunde anberaumt und soll, wie schon die ältesten Väter sagen (vgl. S. 360), zunächst an die Sendung des Heiligen Geistes erinnern, welche am Pfingstfest um die dritte Stunde erfolgt ist (Apg. 2, 15). Daher wenden sich die Beter im Hymnus (Nunc sancte nobis Spiritus) an den mit dem Vater und Sohn wesensgleichen Heiligen Geist und bitten ihn, er möge jetzt in dieser Gebetsstunde (Nunc) sich bereitwillig (promptus) herablassen, in ihre Herzen sich zu ergießen und sie ganz zu durchdringen (ingeri)[1]. Sie bedürfen des Heiligen Geistes, um pflichtgemäß mit allen Kräften des Leibes und der Seele Gott loben (confessionem personare), ihn glühend lieben (flammescat igne charitas) und mit der eigenen Liebesgluth auch den Nächsten noch erwärmen zu können (accendat ardor proximos). Die Antiphon ist an den gewöhnlichen Sonntagen Alleluia, an den Ferien Bitte um gottgefälligen Wandel (Deduc me etc.), im Advent, in Quadragesima, in der österlichen Zeit und an den Festen steht sie, was auch von den Antiphonen der Sext und Non gilt, unter der Idee des Kirchenjahres resp. Festes. In dem zugehörigen Theil des Psalms 118 (vgl. oben S. 461) versichert der Beter Gott in verschiedenen Wendungen der Anhänglichkeit an sein Gesetz, bittet ihn um Licht und Kraft zur Haltung desselben und zur Ueberwindung aller Feinde und Schwierigkeiten. Dieses gilt auch von der kurzen Schriftlesung samt Responsorium und Versikel. An den gewöhnlichen Sonntagen hat das *Capitulum* (1 Joh. 4, 16) sehr passend die Liebe Gottes, welche ja durch den Heiligen Geist (vgl. den Hymnus) in unsere Herzen ausgegossen wird, und das Verharren in derselben zum Gegenstand, während man im Responsorium um die Gnade zu liebender Hingabe des Herzens an Gott fernab von verkehrter Anhänglichkeit an die Welt bittet (Inclina cor meum — averte oculos). An den gewöhnlichen Ferien sind Kapitel und Responsorium (Sana me Domine) Bitte an Gott um Heilung der Seelenwunden, um Verzeihung der Sünden, auf daß man ihn würdig loben könne (quoniam laus mea tu es). Oration der Tagesmesse; gewöhnlicher Schluß. Aufs Leiden Christi gedeutet, erinnert die Terz an die Verurtheilung des Herrn (dat causam Tertia mortis) durch Pilatus, welche ungefähr um die dritte Stunde erfolgt war (Marc. 15, 25).

Die Sext ist für die sechste Tagesstunde, also für die Mittagszeit, anberaumt, wo die Sonnenhitze am größten ist, worauf der Hymnus reflectirt. Es wird in demselben Gott angeredet als der allmächtige Lenker des Alls, welcher den Wechsel der Dinge regelt, am Morgen die Sonne hellleuchtend (splendore) aufgehen, am Mittag sie feuerheiß (ignibus) scheinen läßt; ferner wird er angeredet als der wahrhaftige, verheißungstreue (verax), und als solcher nun wird er gebeten, er möge seinen Verheißungen gemäß

---

[1] Dignare promptus nostro pectori refundi (= in cordibus nostris effundi; Rom. 5, 5) et nobis ingeri.

jene Hitze, die schädlicher ist, als die Sonnenhitze es je werden kann, durch gnadenvolles Einwirken beseitigen, nämlich die Hitze, welche in heftigen Streitigkeiten (flammae litium) veranlaßt, und überhaupt jede (sittlich) schädigende Hitze (calor noxius); die Wirkung davon wird dann sein körperliche Gesundheit (salus corporum)[1], welcher alle aufregenden Affecte schaden, und wahrer, der Verheißung Jesu (Joh. 14, 27) entsprechender Seelenfriede. Die Antiphon zur Psalmodie ist an den gewöhnlichen Sonntagen Alleluia, an den gewöhnlichen Ferien Bitte um Gottes Gnadenbeistand (Adiuva me). Erhitzende Streitigkeiten (flammae litium) haben ihren Grund häufig darin, daß man die Schwächen und Fehler anderer nicht in Geduld erträgt; wohl mit Rücksicht darauf haben die gewöhnlichen Sonntage und Ferien das Kapitel: Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi (Gal. 6, 2). Das zugehörige kurze Responsorium ist an den Sonntagen Lobpreis der Wahrhaftigkeit Gottes (verax Deus; Hymn.), an den Ferien Ausdruck der eigenen Bereitwilligkeit, allzeit (auch am heißen Mittag) Gott zu preisen, welcher im Versikel als guter Hirte geschildert wird, der für die Seinen reichlich sorgt (Dominus regit me). Oration und Schluß wie bei der Terz. Nach der mystischen Deutung auf das Leiden des Herrn entspricht die sechste Stunde der Annagelung des Herrn an das Kreuz (Sexta cruci nectit; Marc. 15, 33).

Die Non ist für die neunte Tagesstunde anberaumt. Der Tag ist schon weit vorangeschritten, der Abend naht. Darauf nimmt der Hymnus Rücksicht, in welchem Gott als derjenige gepriesen wird, welcher die zusammenhaltende Kraft aller Dinge und in sich unwandelbar ist, der aber auch das Wandelbare, den Fortschritt der Zeit, die Zu- und Abnahme des Tageslichtes ordnet (Lucis diurnae tempora successibus determinat). Im Hinblick auf das Nahen des physischen Abends, das Gottes Werk ist, wird nun zu ihm gefleht, er möge doch, wenn für uns einst der Abend des Lebens naht, das Licht seiner Gnade uns spenden (largire lumen vespere), damit uns niemals, damit uns in der Todesstunde das übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade (ζωὴ αἰώνιος) nicht entschwinde (ne vita decidat), sondern damit wir in der heiligmachenden Gnade sterben (mortis sacrae) und als Lohn die ewige Seligkeit erlangen. Die Antiphon zur Psalmodie ist an den gewöhnlichen Sonntagen Alleluia, an den gewöhnlichen Ferien Bitte um Gnadenbeistand (Aspice in me), die sofort auch in der Psalmodie in mannigfacher Weise wiederkehrt. Während die Kapitel der Terz und Sext an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien auf die wichtigern Verpflichtungen der Seele (Bethätigung der Liebe zu Gott und Geduld) Rücksicht nehmen, schärft das Kapitel der Non auch noch ganz speciell mit Worten des hl. Paulus (1 Kor. 6, 20) die Heilighaltung des Leibes ein. Responsorien und Versikel sind Bittgebet um Gnadenbeistand und um Vergebung von Sünden, wobei man speciell an die im bisherigen Verlauf des Tages denken mag. Oration und Schluß wie bei Terz und Sext. Aufs Leiden Christi bezogen, entspricht die Non der um die Zeit derselben erfolgten Oeffnung der Seite des Herrn (Nona latus eius bipertit; Matth. 27, 46 sqq.).

---

[1] Manche deuten das confer salutem corporum in dem Sinn, Gott möge gegen die physische Mittags-Sonnenhitze, welche leicht dem Körper schaden könnte, die Gesundheit schützen. Einheitlicher ist die moralische Deutung.

§ 20.

Die Vesper.

1. Die Vesper ist mittlerische Gebetsweihe für die Nachmittags- resp. Abendstunden von 3—6 Uhr und wurde, wie Cyprian (De orat. c. 35) uns versichert, *sole occidente* gehalten, also zur Zeit, wo auch der Abendstern, der ἕσπερος, schon zum Vorschein kommt, nach welchem die Lateiner den Abend als vespera bezeichneten, wovon die Bezeichnung unserer Gebetsstunde als Vesper stammt. Sie hieß in alter Zeit auch *duodecima hora*, eine Benennung, die klar erkennen läßt, daß man die Vesper nicht, wie manche meinen (cfr. *Amalar.*, De off. III. 7), schon zum Nachtofficium rechnete, sondern als Schluß des Officium diurnum, als vierte Station des Tagesofficiums betrachtete; ganz bündig erklärt Isidor: Vespertinum diurni finis officium . . . cuius ex veteri testamento solemnis est celebratio. Weil zur Zeit des Sonnenuntergangs zur Persolvirung der Vesper in der Kirche Lichter erforderlich waren und deren zur Erhöhung der Feier ziemlich viele angezündet wurden (*Durand* l. c. V. c. 9. n. 9), führte sie auch den Namen *Lucernarium*, im Orient ἐπιλύχνιον; und weil im Alten Testament abends das Rauchopfer dargebracht wurde [1] und die Vesper das geistliche Abendrauchopfer ist, benennt der hl. Ambrosius die Vesper als hora incensi, und wurde, wie bei den Laudes als dem morgendlichen Rauchopfer, so auch bei der Vesper stets geräuchert, wie es bei feierlicher Vesper noch jetzt zu geschehen hat.

2. Schon § 4, S. 358 haben wir erwähnt, daß die Vesper als liturgische Gebetsstunde bis in die Zeit der Apostel hinaufreiche, daß sie, wenn irgend thunlich, jeden Tag öffentlich und feierlicher als die andern horae diurnae gehalten wurde, sodann, daß auch die Laien verpflichtet waren, sie täglich zu besuchen, und daß dieselben bis ins vierte und fünfte Jahrhundert dieser Pflicht ziemlich fleißig nachkamen. Schon um den Laien die Theilnahme möglichst zu erleichtern, mußte man die Vesper erst um die Zeit des Sonnenuntergangs feiern, wo man von den täglichen Geschäften und Arbeiten abläßt. War der nächstfolgende Tag ein Festtag, so wird man die Vesper feierlicher gehalten, wird überhaupt, weil die Kirche nach alttestamentlichem Vorbild (2 Mos. 12, 18; 3 Mos. 23, 32) den liturgischen Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang rechnet, sohin zur Zeit der Vesper nicht bloß den laufenden Tag schloß, sondern auch den folgenden begann, in dieser Vesper auch schon auf den eben beginnenden Festtag Rücksicht genommen haben [2], worin der letzte Grund

---

[1] Von dem durchs Los hierzu gewählten Priester wurden auch die Lichter am goldenen Leuchter, von denen am Tag nur drei brannten (Flav. Jos.), alle (sieben) angezündet, sohin wurde in gewissem Sinne auch ein Lichtopfer gebracht. Im mozarabischen Brevier wird anfangs der Vesper zum Anzünden der Lichter ein eigenes Gebet gesprochen und ist von einem *lumen offerre* (lumen oblatum) die Rede; der hl. Hieronymus sagt: assuescat (filia Laetae) *accensa lucernula* reddere *sacrificium vespertinum*.

[2] Amalarius sagt: In festivitatibus Sanctorum et aliis solemnitatibus, si sero fuerint vespertinalia officia celebrata, ita ut sol ad occasum transierit, rite possunt dici antiphonae festi diei (sequentis) in praecedentibus vesperis, quia scriptum habemus: festa celebrabitis a vespera usque ad vesperam, id est a solis oc-

liegen dürfte, warum die Festtage (jetzt auch die festa semiduplicia) zwei Vespern haben[1], von welchen die erstere, weil beim Beginn des betreffenden Festes, mit größerer Feierlichkeit gehalten wurde, was noch jetzt der Fall ist; im Caerem. episcoporum (lib. II. c. 1) sind die hohen Feste einzeln aufgeführt, an welchen der Bischof Pontificalamt und Tags zuvor die erste Vesper halten soll, während er zur Abhaltung der zweiten selbst an Weihnachten und Ostern nicht verpflichtet ist; auch der Papst hält immer nur die erste Vesper. Seitdem von den Laien die tägliche Vesper nicht mehr fleißig besucht wurde, und namentlich seitdem im Abendland das sogenannte Completorium als officielle liturgische Gebetsstunde eingeführt worden war, verlegte man die Persolvirung der Vesper auch in Klöstern und anderorts, wo Chorgebet bestand, vom Sonnenuntergang weg immer weiter in den Nachmittag hinauf, da ja die Vesper nicht bloß für die zwölfte, sondern auch für die elfte (*Cassian.*, De instit. coenob. III. 3) und zehnte Stunde Gebetsweihe war und insofern Grund vorhanden ist, sie schon um 3 Uhr oder doch bald nach 3 Uhr (post Nonam) zu persolviren. Mit dem Hinaufrücken der Vesper in den Nachmittag hing die Verschiebung der Non in den Vormittag zusammen, und so hat sich im Laufe des Mittelalters bezüglich der Zeit des Stundengebets auf dem Weg der Gewohnheit die jetzige Praxis gebildet, die wir schon in § 10, Nr. 3, S. 385 besprochen haben. Ausdrücklich vorgeschrieben ist von der Kirche nur, daß die Priester Matutin und Laudes vor der Celebration des heiligsten Opfers beten (Missale, ritus celebr. I. n. 1), und daß die Conventmesse resp. das Conventamt an Sonn- und Festtagen (exceptis simplicibus) nach der Terz, an Ferien und festis simplicibus nach der Sext, an allen Tagen mit ieiunium nach der Non celebrirt werde (s. oben S. 343). Da nun aber nach kirchlicher Vorschrift (Rubr. gen. XV. n. 1) das heiligste Opfer nur „ab aurora *usque ad meridiem*" celebrirt werden darf, so muß zur Zeit, wo die Generalrubriken unseres Meßbuches gemacht wurden, die Non schon allgemein in den Vormittag verlegt gewesen sein. Des nähern die Stunde für Terz und nachfolgendes Conventamt, desgleichen für Sext und Non zu bestimmen, ist Sache der Obern resp. der Gewohnheit. Das Gleiche gilt in Beziehung auf die Stunde für die Vesper, bezüglich welcher nur ausdrücklich vorgeschrieben ist, daß sie vom ersten Fastensonntag an bis Ostern an allen Tagen, mit Ausnahme der Sonntage, weil an diesen nicht gefastet wird, *„ante comestionem"* persolvirt werde. Da gegenwärtig bei unserer laxen Fastendisciplin die comestio (Hauptmahlzeit) überall mittags stattfindet, so fällt die Vesper in der genannten Zeit selbstverständlich in den Vormittag, wird im Chor häufig unmittelbar an die Non bezw. an die Conventmesse angereiht.

---

casu usque ad occasum. Auch bemerkt er, daß diese erste Vesper viel feierlicher (gloriosiori sono et maiori populorum conventu) gehalten werde als die (zweite) Vesper am Festtag selber. Unsere festa *simplicia* haben nur eine Vesper und zwar die erste.

[1] Auch die Sonntage haben — wohl aus dem gleichen Grunde — zwei Vespern, obschon im Psalterium nur eine für dieselben enthalten ist, was schon Amalarius (De ordine antiphon. c. 16) betonte; die Psalmen für die erste Vesper des Officium de dominica sind stets die des Samstags, erst vom Kapitel an hat dann die Vesper zu gewissen Zeiten (Advent, von Septuagesima an und in der österlichen Zeit) ihre eigenen Bestandtheile.

Nach der Regel des hl. Benedikt (cap. 41) haben seine Ordensleute in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, die eine fortlaufende Fest- und Freudenzeit ist, täglich zwei Mahlzeiten, die eine mittags, die andere abends; von Pfingsten bis Mitte September haben sie (Ausnahmsfälle abgerechnet) an den Mittwochen und Freitagen (den alten Stationsfesttagen — semiieiunia) nur eine Mahlzeit, und zwar um die neunte Stunde (Non); vom 14. September bis zum Beginn der Quadragesima haben sie täglich (also auch an den Sonntagen) nur eine Mahlzeit, und zwar gleichfalls um die neunte Stunde. Während der Quadragesima nehmen sie die einzige Mahlzeit erst nach der Vesper; diese soll aber so früh gehalten werden, daß man auch beim Essen keines Lichtes bedarf, sondern noch alles beim Tageslicht vollendet werden kann. Letztere Bestimmung läßt erschließen, daß die Vesper — wenigstens in der Fasten — schon zur Zeit des hl. Benedikt vom Sonnenuntergang weg in den Nachmittag herauf gerückt war.

Bekanntlich fasteten in altchristlicher Zeit auch die Laien während der Quadragesima bis zum Abend, genossen die einzige Mahlzeit erst nach der Vesper. Aber schon im frühern Mittelalter schob man diese Mahlzeit in den Nachmittag hinauf, und zur Zeit des hl. Thomas (2, 2, q. 147, n. 7) war es Regel, die Mahlzeit um 3 Uhr (hora nona) zu genießen. Um der altkirchlichen Praxis, die Mahlzeit erst nach der Vesper zu genießen, in etwa gerecht zu werden, schob man dann in der Fasten auch die Vesper so weit hinauf, daß sie um 3 Uhr schon persolvirt war; seitdem es dann im Lauf des 14. Jahrhunderts Gewohnheit geworden war, die Mahlzeit schon um 12 Uhr einzunehmen, hielt man die Vesper bereits vor 12 Uhr, also vormittags, wie noch jetzt in der Quadragesima vorschriftsmäßig (wenigstens in choro) zu geschehen hat.

3. Waren die Laudes das geistliche Morgenopfer der Kirche, so ist die Vesper das Abendopfer. Auch sie hat gleich den Laudes im großen und ganzen den Charakter freudigen Lobpreises, innigen Dankes[1], und zwar zunächst dafür, daß Gott uns den Tag durchleben ließ, daß er während desselben mit seiner Gnade uns unterstützte und uns Verdienste für die Ewigkeit erwerben ließ, so daß wir mit Zuversicht dem Zeitpunkt entgegenschauen können, wo der lohnbringende Abend des Lebens und die ewige Ruhe für uns anbrechen, und die Nacht kommt, in der niemand mehr wirken kann. Gegenstand des abendlichen Dankes und Lobpreises sind ferner, wie schon die Väter und dann die Mittelalterlichen betonen und ausführen, jene Heilsmysterien, an welche uns speciell die Vesper erinnert, nämlich die am Abend, beim Abendmahl, erfolgte Einsetzung des eucharistischen Opfers und Opfermahles, die gegen Abend hin (Matth. 27, 46) erfolgte Vollendung des Erlösungswerkes im Opfertod des Herrn, auf welchen dann am Abend (ὀψίας) die Abnahme seines heiligsten Leichnams vom Kreuze und dessen momentane Deponirung im Schoße der Schmerzensmutter folgte; an diese Kreuzesabnahme soll, nach der mystischen Deutung des Stundengebets auf das Leiden Jesu, ganz speciell die Vesper erinnern[2]. Als Lobopfer ist die Vesper zwar nicht durch

[1] In den Apostolischen Constitutionen (VIII, 37) heißt die Vesper „abendliche Danksagung" (εὐχαριστία), und der hl. Basilius (Regul. fusior. 37) schreibt: „Ist der Tag beendigt, so sollen wir für das danken, was uns an demselben gegeben oder was uns Gutes gethan worden ist, und bekennen, was wir unterlassen haben, und für alles das Gott im Gebet versöhnen."

[2] „Vesperae deponunt"; mit Rücksicht auf diese Deutung nennt man die Bilder, welche die Schmerzensmutter mit der eben vom Kreuze abgenommenen Leiche Jesu in ihrem jungfräulichen Mutterschoße darstellen, Vesperbilder.

so specifische und täglich wiederkehrende Lobpsalmen (148—150) charakterisirt wie die Laudes, aber um so augenfälliger durch den Lobgesang der Gottesmutter, in welchem Psalmodie und Hymnus der Vesper ihren Höhepunkt erreichen. Neben Lobpreis und Dank kommt in der Vesper vielfach auch Bitte und Abbitte zum Ausdruck, Bitte um Gnade mannigfacher Art, Abbitte besonders wegen der unter Tags begangenen Sünden. Nach Deutung der Mittelalterlichen betet man in der Vesper fünf Psalmen nicht bloß im Hinblick auf die fünf Wunden an dem vom Kreuze abgenommenen Leib des Herrn (Gemma animae; vgl. oben S. 62), sondern auch um die unter Tags mittelst der fünf Sinne (welche allerdings auch zur Vollbringung guter Werke dienen) begangenen Sünden gut zu machen: „Ut defleamus et petamus veniam peccatorum, quae in die per quinque sensus corporis committuntur et ad nos intrant“ (*Durand.* l. c. V. c. 9. n. 3; cfr. *Hugo Victor.*, De off. II. c. 5).

4. Vorbereitungsgebet (Pater, Ave) und Einleitungsformel (Deus in adiutorium) sind für die Vesper die gleichen wie für die kleinern Horen. Während der hl. Benedikt (c. 17) für die Vesper täglich nur vier Psalmen vorschrieb, hat dieselbe im römischen Brevier spätestens seit Gregor I. fünf, und zwar am Sonntag die Psalmen 109—113, an den sechs Ferien je fünf nach der Reihenfolge im biblischen Psalterium aus den Psalmen 114—147, mit Ausnahme der Psalmen 117, 118, 133 und 142, die schon anderweitig im Wochenpsalterium ihre Stellung haben. Die Ferialpsalmen wurden früherhin auch an vielen Festen in der ersten Vesper gebetet, und es galt als Regel: Ad primas Vesperas semper dicuntur psalmi feriales, nisi speciales assignantur; nur wenige sehr hohe Feste (z. B. Weihnachten, Epiphanie, Joh. Bapt., Peter und Paul) hatten in der ersten Vesper eigene Psalmen, und zwar lauter Lobpsalmen (112, 116, 145, 146, 147), wodurch die Vesper so recht und ganz als Lobopfer charakterisirt war; erst durch das Brevier Pius' V. wurde bezüglich der Festtagsvespern die jetzige Ordnung resp. Vertheilung der Psalmen einheitlich festgestellt. Wo deren Auswahl für die Feste eine für die Festidee charakteristische ist, werden wir sie im Abschnitt vom Kirchenjahr je am treffenden Ort berücksichtigen.

a) Durchgängig den Charakter des Lobpreises haben die fünf Psalmen der Ferialvesper des Samstags, welche in der ersten Vesper des Sonntags, wenn das Officium de dominica trifft, gebetet werden, wo man in denselben Gott wie für alle Gnaden, so speciell für die Gnade der Erlösung in Christo, danken wird, welche in der am Sonntag gefeierten Auferstehung des Herrn vollendet und besiegelt ward; auch für alle während der ganzen Woche empfangenen Gnaden wird man Gott danken. Auch unter den Vesperpsalmen der übrigen Ferien (Montag: Ps. 114—116. 119—120; Dienstag: Ps. 121—125; Mittwoch: Ps. 126—130; Donnerstag: Ps. 131—132. 134—136; Freitag: Ps. 137—141) sind mehrere eigentliche Lobpsalmen (psalmi alleluiatici), aber auch Psalmen, welche directe Bitten an Gott um verschiedene Gnaden enthalten, und solche, die Ausdruck ruhiger Zuversicht und kindlichen Vertrauens auf Gottes Gnadenbeistand sind; die zugehörigen Antiphonen sind je dem betreffenden Psalm entnommen; daß in den fünf Psalmen der einzelnen Ferien je eine bestimmte einheitliche Gebetsidee zum Ausdruck komme, wird sich nicht nachweisen lassen, sondern es bleibt Sache des Beters, jedem Psalm eine dem grammatisch-historischen Sinn desselben sowie der Individualität des Beters und den Bedürfnissen der Kirche entsprechende ascetisch-mystische Beziehung zu geben; übrigens

werden die Psalmen der Ferialvesper dermalen nur selten mehr gebetet, während früher auch an den Festen in der ersten Vesper zum öftern die Ferialpsalmen recitirt wurden und die Vesper des Festes, von dem man jedoch die Antiphonen nahm, mit dem Kapitel begann.

b) Am häufigsten kommen durchs ganze Kirchenjahr hin die Psalmen der Vesper des Sonntags vor, welche (wenigstens vier derselben) auch an den meisten Festen gebetet werden, weshalb wir sie hier etwas näher berücksichtigen. Der Psalm 109 *(Dixit Dominus)* ist direct messianisch, eine großartige Verherrlichung des Messias als Priesterkönigs in Ewigkeit, der auf seinem Gang durch die Weltgeschichte alle seine Feinde sich unterwirft. Wenn wir diesen Psalm am Sonntag, als dem Tag der wöchentlichen Recapitulation des Osterfestes, beten, werden wir mit dem Auge des Glaubens aufschauen zu dem verklärten Heiland zu Gottes Rechten, ihn beglückwünschen zu dem Sieg, den er auf Grund seines Opfers errungen, ihn bitten, daß er aus dem Schatze seines Opfers den Gläubigen Gnade gebe, mit ihm und für seine Kirche siegreich zu kämpfen, bis alle seine Feinde ihm unterworfen sind. Jedes Mysterium unserer Heilsbereitung war und ist constitutiv für den Sieg des gottmenschlichen Priesterkönigs; im Hinblick auf das betreffende Mysterium und seine Bedeutung für diesen Sieg werden wir den Psalm beten in der Vesper der *festa Domini.* Zu tiefst in das Opfer Jesu verflochten, hat aus dem Gießbach der bittersten Schmerzen die Gottesmutter Maria getrunken; auf sie, die im Himmel neben dem melchisedechischen Priesterkönig erhöht ist, blicken wir in der Vesper der Muttergottesfeste, flehend, daß sie ihr mildes Scepter schirmend über uns und die ganze Kirche Gottes ausstrecken möge. In splendoribus Sanctorum zieht Christus durch die Weltgeschichte; in den Heiligen, die jetzt an seiner Glorie theilnehmen, siegte er und herrscht er (Offb. 3, 21), und in dieser Eigenschaft beten wir ihn an *in Vesperis Sanctorum.*

Der 110. Psalm *(Confitebor)* ist Lobpreis des Ewigen darob, daß er am alttestamentlichen Bundesvolke so Großes gethan (Mannaspende, Einführung nach Kanaan), daß er einen Bund mit demselben geschlossen, ein unabänderliches Gesetz ihm gegeben. An den Sonntagen wird man in diesem Psalm lobpreisen all die Großthaten Gottes an uns in Christo, dem Auferstandenen, speciell der Einsetzung des heiligen Abendmahles, der Erbberechtigung auf das himmlische Kanaan und des neutestamentlichen Bundesgesetzes gedenken und dessen getreue Haltung versprechen. An den Festen des Herrn ist Gegenstand des Lobpreises das specielle Wunder der erlösenden Liebe und Gnade, dessen man an dem betreffenden Feste feiernd gedenkt. Die Wunder der Gnade, welche Gott an den Heiligen und in ihnen durch alle Jahrhunderte herab gewirkt hat, sind der augenfällige Beweis, daß Gott seines Bundes nicht vergesse, sich vielmehr ein glorreiches Andenken stifte für und für, und daß die Haltung der untrüglichen Gebote Gottes die höchste Weisheit sei.

Grundgedanke des 111. Psalmes *(Beatus vir)* ist: Glücklich, wer die Gebote Gottes, speciell das der mildthätigen Nächstenliebe, hält; mögen auch Trübsale über ihn hereinbrechen, Gott vertrauend triumphirt er zuletzt immer über die Gottlosen, welche darob in Neid und Gram sich verzehren. Der göttliche Heiland war gehorsam bis zum Tod am Kreuze und hat in solchem Gehorsam gegen den himmlischen Vater das größte Erbarmen geübt am menschlichen Geschlechte; von ihm gilt im Vollmaße: timuit Dominum, misertus est et miseretur (miserator et misericors); darum ward ihm so große Macht verliehen, ob der wir in unserem Psalm ihn preisen an den Sonntagen und an den Festen des Herrn. Nach seinem Vorbilde haben auch die Heiligen freudig Gottes Gebote gehalten, haben opferwillige Nächstenliebe geübt und darum im Himmel herrlichen Lohn, auf Erden in ihren Nachahmern ein semen potens erlangt und sind, wie ihre Feste beweisen, in memoria aeterna.

Der 112. Psalm *(Laudate pueri Dominum)* ist Aufforderung, den hocherhabenen Gott zu preisen, der sich tief zu den Menschen herabläßt, um sie hoch emporzuheben. Durch die mystische Auferstehung mit Christo in der Taufe, an welche speciell der Sonntag uns erinnert, sind wir aus dem Schmutz der Sünde emporgehoben, des Verherrlichungslebens in Christo theilhaft und Kinder der Kirche, der fruchtbaren Völkermutter geworden; darob preisen wir Gott an den Sonntagen und an den Festen des Herrn; am glänzendsten hat sich die Herablassung Gottes gezeigt in der Erhebung Marias zur Mutter Gottes und zur Sara der Vollendung (mater filiorum laetans); ähnlich an jedem einzelnen Heiligen.

Der Psalm 113 *(In exitu Israel)* ist in seinem ersten Theile Verherrlichung Gottes ob seiner Großthaten an Israel beim Auszug aus Aegypten, im zweiten Theile sodann (Non nobis Domine etc.) ist er vertrauensvolle Bitte, Gott möge um der Ehre seines Namens willen auch jetzt seinem gesamten Volke beistehen wider die Heiden, welche den nichtigen Götzen dienen. Wie Israel unter großen Wundern durch die Fluthen des Rothen Meeres hindurch gerettet wurde, so wird der Täufling durch die Fluth der Taufe, in welcher große Gnadenwunder an ihm geschehen, aus der Macht der Sünde und des Satans gerettet. Aber auch für den Gerechtfertigten gibt es noch verschiedene Gefahren, nämlich von seiten der eigenen verkehrten Begierlichkeit, der bösen Welt, welche den verschiedensten Lüsten wie Götzen dient, und namentlich von seiten des Satans, von dem man sich bei der Taufe zwar lossagte, der aber um so mehr sich bemüht, die Kinder Gottes wieder in seine Knechtschaft zu bringen. Unsern Psalm betend gedenken wir nun im ersten Theil dankbar unserer Rettung durch die Taufe, sodann bitten wir im zweiten Theile, Gott möge allen Getauften — Priestern (domus Aaron) und Volk (domus Israel) — beistehen, auf daß sie nie mehr an das, wovon sie bei der Taufe sich lossagten, nämlich an die Götzen und Lüste dieser Welt u. s. w., ihr Herz hängen, sondern einzig und allein auf den Herrn vertrauen; der möge sie segnen, das Rechtfertigungsleben in ihnen vermehren (adiiciat Dominus etc.), wofür sie ihn dann loben und preisen wollen. In solcher Stimmung ist unser Psalm zu beten in der Vesper des Sonntags, an welchem man, wie der Auferstehung Christi, so auch der mystischen Auferstehung mit Christo in der Taufe feiernd gedenkt. Ostern und Pfingsten sind die liturgischen Taufzeiten, zu welchen ehedem vielfach auch im Abendland noch Epiphanie gehörte; ganz passend steht daher auch in der zweiten Vesper der genannten Feste und ihrer Octaven unser Psalm.

An den Festen der Martyrer wird in der zweiten Vesper an fünfter Stelle der Psalm 115 *(Credidi propter quod locutus sum)* gebetet, in welchem ein Gerechter, den Gott aus größter Gefahr errettete, feierlich erklärt, daß er hierfür vor allem Volke sich dankbar erweisen wolle. Die heiligen Martyrer haben mit Gottes Gnadenhilfe die denkbar größte Gefahr siegreich bestanden; eingegangen in den Himmel erklären sie in unserem Psalm, daß sie hienieden auch in der größten Gefahr (Martyrium) ihren Glauben offen bekannt haben, und daß sie jetzt, frei von allen irdischen Fesseln, in der himmlischen Seligkeit Gott ewig für seine Gnadenhilfe loben und das ihnen gewordene Heil (calicem salutaris) in Jubel genießen wollen. — In der zweiten Vesper der Bischöfe, welche Bekenner sind, steht an fünfter Stelle der Psalm 131 *(Memento Domine David)*. In ihm fleht ein bedrängter König (Gesalbter; V. 10) aus Davids Geschlecht, Gott möge seine Bitte im Hinblick auf den Eifer, welchen einstens David bei Uebertragung der Bundeslade auf den Berg Sion bethätigte (V. 1—9), gnädiglich erhören, er möge den Schwur, welchen er dem David gethan, halten, den Schwur nämlich, daß er Davids Nachkömmlinge für alle Zeit in Jerusalem, welches er zu seiner bleibenden Wohnstätte und zum Quellort des Segens erkoren, als Herrscher erhalten, und daß er einstens aus Davids

Samen den Messias (cornu David) wolle hervorgehen lassen. In Christo erhielt diese Verheißung an David ihre Erfüllung; Christus ist das mächtige, rettende Horn Davids (Luc. 1, 69), die herrliche Leuchte, der siegreiche Gesalbte (Ps. 131, 17—18). Die von ihm gestiftete Kirche ist das verhüllte himmlische Sion auf Erden, in welchem er geheimnißvoll wohnt (Opfer, Sacramente) und reichlich Gnaden spendet (V. 13 bis 16). Die Bischöfe der Kirche sind die sichtbaren Stellvertreter des gottmenschlichen Davididen; in ihnen herrscht Christus, und sofern Christus Sprößling Davids ist, herrscht in den Bischöfen auch David ununterbrochen fort, weshalb Psalm 131 füglich auf sie, speciell auf die verklärten Bischöfe im Himmel angewendet wird, wo David in alle Ewigkeit in ihnen als den Mitherrschern cum Christo fortherrscht. Den Psalm betend, mögen wir flehen, daß es Gott seiner Kirche nie an würdigen, heiligen Bischöfen, dem David nie an echten Sprößlingen möge fehlen lassen.

Von den Psalmen der Muttergottesvesper und der Vesper im Todtenofficium wird später eigens die Rede sein.

5. Wie in den Laudes, so folgt auch in der Vesper unmittelbar auf die Psalmodie eine kurze Schriftlesung (Capitulum), bezüglich deren wir des nähern auf § 13, Nr. 2, S. 418 (vgl. § 18, Nr. 5, S. 454) zurückverweisen. Das Kapitel der zweiten Vesper an gewöhnlichen Sonntagen, welches auch das der gewöhnlichen Ferien von Montag und Freitag ist, enthält, wie es für die Vesper als abendliches Lobopfer sehr passend ist, Lobpreis Gottes, von dem uns in Christo Tag für Tag Erbarmen und Trost in Fülle zu theil werden (Benedictus Deus etc.; 2 Cor. 1, 3—4). Das Kapitel der Samstagsvesper resp. der ersten Vesper des Sonntags (O altitudo etc.; Rom. 11, 33) ist Ausdruck staunender Anbetung der unergründlichen Weisheit, welche Gott als der Dreieinige (vgl. die Epistel des Dreifaltigkeitsfestes) in seinen Offenbarungen bekundet hat. Die Kapitel für die Sonntage des Advents, dann von Septuagesima bis Ostern und für die ganze österliche Zeit sind mit denen der Laudes identisch und den betreffenden Sonntagsepisteln entnommen, stehen somit unter der Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres; letzteres gilt auch von den Kapiteln der Ferialvespern im Advent, in der Quadragesimal-, Passions- und österlichen Zeit[1].

6. Obschon die Vesper Lobopfer ist, haben doch ihre Hymnen im römischen Brevier keineswegs ausschließlich oder auch nur vorwiegend den Charakter des Lobpreises, sondern geben mannigfachen Bitten Ausdruck, die im Rückblick auf den scheidenden Tag und im Hinblick auf die hereinbrechende Nacht an Gott gerichtet werden. Auch in den Hymnen der Feste, in welchen der Ton des Dankens und Lobpreisens durchschnittlich mehr durchklingt, fehlt in der Regel

---

[1] Im Advent: Non auferetur sceptrum de Iuda, donec veniat qui mittendus est, et *ipse est exspectatio gentium* (Gen. 49, 10). In der Quadragesima (Zeit der Bußübung und des Bußgebets): Plorabunt sacerdotes: *parce Domine, parce populo tuo*. . . . In der Passionszeit: Tu autem, Domine Sabaoth . . . *videam ultionem tuam* . . . *tibi revelavi causam meam*: Appell des arg verfolgten Propheten Jeremias, der hier Typus des leidenden Erlösers ist, an den gerechten Gott. In der österlichen Zeit werden die Gläubigen erinnert, daß Christus, um die Sünde zu tilgen, nur einmal starb und auferstanden von den Todten, nie mehr stirbt, worin die Mahnung für die mit Christo in der Taufe Auferstandenen liegt, daß auch sie nicht mehr sterben (schwer sündigen), sondern das empfangene Verklärungsleben (heiligmachende Gnade) stets bewahren, anders ausgedrückt, nur Gott leben sollen.

die Bitte nicht. Nach Verschiedenheit der Breviere sind auch die Vesperhymnen sehr verschieden.

In den Vesperhymnen der gewöhnlichen Sonntage (zweite Vesper) und Ferien ist Bezug genommen auf das Sechstagewerk der Schöpfung; sie haben jedenfalls einen und denselben Verfasser, wahrscheinlich Gregor I. Im Sonntagshymnus *(Lucis creator optime)* wendet sich der Beter an Gott, welcher am ersten Tage das Licht schuf (primordiis lucis novae) und bittet ihn im Hinblick auf die hereinbrechende Nacht (illabitur taetrum chaos), er möge gütigst in seiner Seele niemals Nacht werden lassen (durch schwere Sünde, durch Verlust des Gnadenlebens und des himmlischen Sinnes), sondern ihm die Gnade verleihen, einst in den Himmel zu kommen und zu diesem Zweck hienieden das Böse zu meiden und das schon Begangene zu sühnen.

Im Hymnus der *Feria secunda (Immense coeli conditor)* ist Gott angeredet als derjenige, welcher am zweiten Tage die alles umfluthenden Wasser schied in obere (firmans locum coelestibus; über dem Firmament) und in untere, welch letztere die Erde bewässern sollten, damit die Sonnengluth nicht alles versenge. Dieser Gott nun möge durch Verleihung fortdauernder Gnade bewirken, daß auch in der Seele des Beters alles in guter Ordnung bleibe, möge ihm namentlich das Glaubenslicht vermehren und ihn so vor aller Verirrung schützen.

Im Hymnus der *Feria tertia (Telluris alme conditor)* ist Gott angeredet als derjenige, welcher am dritten Tage das Trockene (mundi solum) vom Wasser schied, damit die Erde Kräuter aller Art zum Schmuck und zur Nahrung (pastus) hervorbringen könne, woran sich die Bitte reiht, Gott möge auch die durch Sündengluth versengte Seele des Beters durch Gnade wieder grünen machen (viror), auf daß sie dann fortan im Geiste der Buße seinen Willen getreu erfülle und nicht mehr in Todsünden zurückfalle (mortis ictum nesciat).

Am vierten Schöpfungstage knüpfte Gott das schon am ersten Tag erschaffene Licht an bestimmte Träger, an Sonne, Mond und Sterne, zu dem Zwecke, damit der Unterschied (diremptio) von Tag und Nacht entstehe, und damit man (am Neumond) auch ein sicheres Kennzeichen für den Monatsanfang habe. Im Hymnus der *Feria quarta (Coeli Deus sanctissime)* nun geht die Bitte dahin, Gott möge in die Seele des Beters sein Gnadenlicht senden und aus ihr alles, was Finsterniß ist, verscheuchen.

Am fünften Tage schuf Gott die Fische und Vögel, und zwar nach des Dichters Vorstellung beide aus dem Wasser (aqua fertilis), die einen, damit sie tief unten im Wasser (demersa lymphis) mit ihren flügelähnlichen Flossen, die andern, damit sie in den obern Luftregionen (in coelestibus) mit ihren Flügeln sich bewegen. Wie Fische und Vögel aus dem Wasser hervorgingen, so die Kinder Gottes (servuli) aus der unda sanguinis Christi (in der Taufe). Die Bitte im Hymnus der *Feria quinta (Magnus Deus potentiae)* geht nun dahin, Gott möge den im Blute Christi Gereinigten die Gnade verleihen, fortan von schwerer Sünde freizubleiben, in ihrer Sphäre sich zu bescheiden, von Ueberhebung und Erniedrigung sich fernzuhalten (culpa nullum deprimat, nullum efferat iactantia).

Am sechsten Tage schuf Gott die großen und die kleinen Landthiere, mit der Bestimmung, dem Menschen unterthänig zu sein (obtemperare servulis). Im Hymnus der *Feria sexta (Hominis superne conditor)* fleht der Beter, Gott möge ihm die Gnade geben, die verkehrte Begierlichkeit, welche nicht unterthänig sein will, zu beherrschen und hierdurch zum irdischen und himmlischen Frieden zu gelangen.

Beim Untergang der irdischen Sonne *(Iam sol recedit igneus)* wird im Hymnus der ersten Vesper des Sonntags der dreieinige Gott als die Sonne des ewigen Lebens gebeten, er möge, um was schon in den Laudes gefleht worden sei,

ja doch gewiß verleihen, nämlich, daß wir einstens am Abend unseres Lebens in den Himmel kommen und ihm dort mit allen Heiligen das ewige Lobopfer darbringen können.

Der (wahrscheinlich von Gregor I. verfaßte) Hymnus *Creator alme siderum,* für die Sonntage und Ferien des Advents, ist Bitte an Christus, der aus dem Schoße der Jungfrau als Opferlamm in die Welt kam (erster Advent) und am Ende der Tage als Richter kommen wird (zweiter Advent), um Schutz wider die Feinde des Heils. Der gleichfalls Gregor I. beigelegte Hymnus *Audi benigne conditor* für die Sonntage und Ferien der Quadragesima enthält Bitte um Erhörung der Bußseufzer und um reich gesegnete Wirkungen des ieiunium. Der Vesperhymnus für die österliche Zeit (*Ad regias agni dapes;* von Gregor I.) ist eine begeisterte Aufforderung an alle durch die um Ostern feierlich ertheilte Taufe (transitus maris rubri) Gerechtfertigten (amicti stolis candidis) zum Lobpreis des Siegers über Tod und Hölle, zur Verherrlichung des wahren Osterlammes, das sein Leben für uns geopfert, sein Blut für uns vergossen hat, welches der überwundene Würgengel nunmehr scheut und dessen Genuß (in der Ostercommunion) die rechte Ostermahlzeit ist, welche auch als Anticipation des ewigen Ostermahles im Himmel erscheint, zu welchem der Auferstandene durch seine vor Sünde bewahrende Gnade uns führen möge (perenne paschale gaudium). Auf die Hymnen der Festtage wird, sofern sie für die Idee der Festfeier charakteristisch sind, im Abschnitt vom Kirchenjahr geeignet Rücksicht genommen werden.

7. Die zum Magnificat überleitenden Versikel an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien beziehen sich specifisch auf die Abendzeit und charakterisiren die Vesper als das geistliche Abendrauchopfer. Sie lauten: Vespertina oratio ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua, und: Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Der letztere ist wörtlich dem 140. Psalm, Vers 2 entnommen, welchen David, als er auf der Flucht vor Absalon war, als Abendgebet sprach; seine Bitte geht dahin, Gott möge dieses sein Gebet (elevatio manuum) so wohlgefällig aufnehmen (in gerader Richtung zu sich emporsteigen lassen) wie das abendliche Rauchopfer, das um diese Zeit an der Cultusstätte dargebracht wurde; wiewohl im zweiten Versikel das Prädicat vespertina bei oratio nicht steht, so ist doch ohne Zweifel die oratio vespertina, hier das Vespergebet, gemeint. Daß die Räucherung Symbol des Gebets sei, wurde I, 696 gezeigt, wohin wir Kürze halber des nähern verweisen. Wie noch Durand (l. c. V. c. 9) und schon Amalarius (De off. eccl. IV. c. 7) berichten, wurde im Mittelalter nicht erst während des Magnificat, wie jetzt, sondern schon beim Versikel Dirigatur oratio mea *sicut incensum* in conspectu tuo die Incensation vorgenommen und der Versikel so oft wiederholt, bis die Incensation (auch die des Volkes) beendigt war, und dann erst die Antiphon zum Magnificat gesungen. Für den Advent, die Quadragesima, die österliche Zeit und für die Festtage sind die Versikel, wie in den Laudes, mit Rücksicht auf die betreffende Zeit des Kirchenjahrs resp. des Festes ausgewählt. Der Versikel im Advent (Rorate coeli etc.) ist Ausdruck des heißen Verlangens nach der Ankunft des Erlösers, der Versikel in der Quadragesima Ausdruck des kindlichen Vertrauens, Gott werde in dieser Zeit, wo der Satan all seine Macht gegen die Fastenden und Büßenden aufbietet, diesen auch einen besondern Schutz (Angelis suis mandavit de te; vgl. Psalm 90 als Tractus am ersten Fastensonntag und

die oratio super populum oben S. 297) angedeihen lassen; der Versikel in der österlichen Zeit (Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit) ist zunächst in Rücksicht darauf ausgewählt, daß die Emmausjünger den Auferstandenen baten, bei ihnen zu bleiben, weil es schon Abend werde, eine Bitte, die allerdings auch außer der österlichen Zeit, jeden Abend am Platze ist.

8. Als abendliches Lob- und Dankopfer culminirt die Vesper im Canticum *Magnificat*, und es erscheint daher gewiß als passend, daß man dermalen während des *Magnificat* selber, welches der geistliche odor suavitatis κατ᾽ ἐξοχήν ist, den Altar incensirt, und nicht mehr, wie früher, beim Versikel. Um das Magnificat, welches Gregor I. nach dem Vorgang des hl. Benedikt (c. 17) in das römische Stundengebet einführte, in gehobener Stimmung zu beten oder zu singen, stelle man sich jedesmal die jungfräuliche Gottesmutter im Hause des Zacharias recht lebhaft vor, trete im Geiste an ihre Seite, um als Kind Marias, an welchem Gott auch Großes gethan hat und täglich thut, so recht aus Herzensgrund mit ihren Worten zu danken und zu jubeln, sei es, daß wir für all das Gute danken, so wir gerade an dem zum Schluß sich neigenden Tage von Gott empfangen haben, oder daß wir mehr im allgemeinen danken für alles, was Gott in Christo an uns, an der ganzen Menschheit von jeher gethan hat, oder daß wir, wie an den Festen des Herrn, Gott danken im Hinblick auf jene einzelne Thatsache unserer Heilsbereitung, die gerade gefeiert wird, z. B. auf die Geburt des Herrn, sein Leiden, seine Himmelfahrt u. s. w., oder daß wir ihn, wie an den Festen Marias und der Heiligen, ob seiner Großthaten an Maria und durch sie an uns, ob seiner Gnadenwunder verherrlichen, die er an den Heiligen gethan hat, welche durch alle Jahrhunderte herab der lebendige Beweis dafür sind, daß Gott allzeit sich des echten Samens Abrahams annehme (Suscepit Israel puerum suum), allzeit an den Menschen Großes thue (fecit mihi magna), allzeit die Armen reich mache, die Demüthigen erhöhe. In der Vesper der gewöhnlichen Sonntage und der zugehörigen Ferien[1], die ja nur Recapitulationen des Sonntags sind, dessen Messe sie haben, mag man, falls nicht in der Antiphon ein anderer specifischer Gegenstand des Lobpreises sich darbietet, Gott im Magnificat für die Auferstehung des Herrn und unsere mystische Auferstehung mit ihm danken; an den Sonntagen und Ferien des Advents, der Quadragesima und der österlichen Zeit, die ihre eigenen, mit specieller Rücksicht auf die betreffende Zeit des Kirchenjahrs ausgewählten (meist den evangelischen Perikopen entnommenen) Antiphonen zum Magnificat haben, wird man zum öftern in der Antiphon einen bestimmten Gegenstand des Dankes und Lobpreises angedeutet finden.

9. Die gesamte Gebetsbewegung der Vesper, wie sie als Dank- und Bittgebet in Psalmodie, Hymnus und Canticum sich im einzelnen vollzogen hat, findet ihren zusammenfassenden Abschluß in der Collecte, von der schon S. 421 und bei den Laudes die Rede war. Daß und warum der Collecte als dem

---

[1] An den gewöhnlichen Sonntagen ist die Antiphon zum Magnificat der ersten Vesper aus der laufenden Scriptura occurrens, die der zweiten Vesper aus dem betreffenden Sonntagsevangelium, an den Ferien aus dem Lobgesang selber entnommen.

Hauptgebet wie in den Laudes, so auch in der Vesper an gewissen Tagen sogenannte *preces feriales* vorausgeschickt werden, haben wir schon § 14, Nr. 3, S. 423 erörtert, wo auch das Formular dieser Preces erklärt wurde. Bezüglich des Benedicamus Domino und Fidelium animae verweisen wir auf § 15, Nr. 3, S. 430.

§ 21.

Das Completorium[1].

1. Den Namen Completorium erhielt diese liturgische Gebetsstunde wohl zunächst deshalb, weil sie das ganze Tagesofficium (officium nocturnale et diurnale) abschließt (complet); die Mittelalterlichen führen auch noch als Grund an: quia in eo (sc. completorio) completur *communis usus locutionis*[2], cibi et potus et aliorum, quae necessario pro corporis sustentatione sumuntur (*Amalar.*, De off. eccl. IV. c. 8; *Durand* l. c. V. c. 10). Daß im Morgenland sich schon bei Basilius sichere Spuren für das Vorhandensein eines liturgischen Nachtgebets finden, haben wir bereits in der Geschichte des Stundengebets (§ 4, S. 365) erwähnt, desgleichen, daß im Abendland das Completorium als selbständige, von der Vesper unterschiedene Gebetsstunde wahrscheinlich erst durch den hl. Benedikt eingeführt wurde (§ 4, S. 365, Anm. 2).

2. Das Completorium ist nicht mittlerische Gebetsweihe für einen bestimmten (drei Stunden umfassenden) Abschnitt des Tages oder der Nacht, sondern wie die Prim officielles Morgengebet ist, so das Completorium officielles Nachtgebet, in welchem man sich zunächst für eine gottgesegnete Nachtruhe religiös zu disponiren sucht und dann Gottes Beistand für dieselbe erfleht, was Tag für Tag in der gleichen Form, fast ohne alle Rücksicht auf das Kirchenjahr geschieht. Das Completorium wurde, wie aus der Regel des hl. Benedikt (c. 42) ersichtlich ist, ursprünglich erst nach dem Abendessen unmittelbar vor dem Schlafengehen gebetet; dermalen wird es auch im Chor vielfach im unmittelbaren Anschluß an die Vesper persolvirt, wiewohl die eigentliche Zeit für dasselbe die anbrechende[3] Nacht ist, also die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Ende der Abenddämmerung (lucis ante terminum). Wenn Matutin und Laudes des nächsten Tages nicht anticipirt werden, so empfiehlt es sich jedenfalls, das Completorium als besonders geeignetes Nachtgebet erst am Abend kurz vor dem Schlafengehen zu persolviren. *Pater* und *Ave* werden demselben, auch wenn es gesondert von der Vesper gebetet wird, nicht vorausgeschickt (Rubr. gen., tit. 18, 1; tit. 32, 1). Auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert es an die Grablegung des Herrn: „Tumulo completa reponit“; auch ist es eine tägliche Mahnung, an das Completorium vitae nostrae zu denken und jeden Abend um ein glückliches Lebensende zu flehen, wie auch im

---

[1] Vgl. die Erklärung des Completoriums im Münster. Pastoralblatt 1888, S. 2 ff.

[2] Weil in den Klöstern vom Completorium an nichts mehr gesprochen werden durfte, führte es auch den Namen *conticinium;* nach dem Completorium legte man dem Munde sozusagen ein Siegel an, welches beim Domine, labia mea aperies wieder officiell abgenommen wurde (*Sicard.*, Mitrale lib. IV. c. 9).

[3] Darauf deutet auch der Versikel hin: Dignare, Domine, nocte *ista* sine peccato nos custodire.

Segen geschieht vor der lectio brevis, welche lautet: Noctem quietam et *finem perfectum* concedat nobis Dominus omnipotens.

3. Das eigentliche und alte Completorium beginnt mit Converte nos, Deus, salutaris noster; die lectio brevis mit nachfolgendem Confiteor etc. wurde erst im Brevier Pius' V. als integrirender Bestandtheil des Completoriums aufgenommen und findet sich im Trierer, Kölner und Münsterer Brevier bis zur Stunde nicht. Dieser erste Theil des jetzigen römischen Completoriums kommt von den Mönchen und regulirten Chorherren her und könnte füglich als officium capituli bezeichnet werden, wie ein solches auch zur Prim hinzugekommen ist. Die *lectio brevis* desselben (1 Petr. 5, 8) ist eine dringliche Mahnung, auch während der Nacht gegenüber dem Satan, als dem Fürsten der Finsterniß, der besonders in der Nacht sein Unwesen zu treiben sucht, wachsam zu sein; im nachfolgenden *Confiteor* sucht man Verzeihung aller, namentlich der am betreffenden Tage begangenen Sünden zu erlangen, um ruhig schlafen und, wenn es Gott gefallen sollte, in dieser Nacht auch ruhig sterben zu können. Ein wahrhaft reumüthiges Sündenbekenntniß ist nur mit Hilfe der göttlichen Gnade möglich, um welche daher vor dem Confiteor im *Adiutorium nostrum* in nomine Domini (mit Kreuzeszeichnung) und im still gesprochenen Pater noster gefleht wird (I, 502).

Die Regel des hl. Benedikt schreibt (cap. 42) vor, daß die Mönche an gewöhnlichen Tagen unmittelbar nach der Abendmahlzeit, an Fasttagen mit nur einer Mahlzeit alsbald, nachdem sie die Vesper gebetet haben, sich alle an einem bestimmten Ort (innerhalb des Claustrums, also nicht in choro, sondern in capitulo) zusammensetzen, wo dann einer die Unterredungen (collationes)[1] resp. Lebensbeschreibungen der Väter (vitae patrum) oder auch etwas anderes, was geeignet ist, die Zuhörenden zu erbauen, vorliest. Zu dieser Lesung müssen sich nach Benedikts Vorschrift alle Mönche einfinden; „sind dann vier bis fünf Blätter, oder so viel die Zeit erlaubt, gelesen, so beten alle gemeinschaftlich das Completorium (compleant), und wenn sie nach dem Completorium hinausgehen, soll es ihnen nicht gestattet sein, noch etwas mit jemanden zu reden". Weil die Lesung eine längere war, hat man sie wie in den Nocturnen mit Iube, domne, benedicere eingeleitet und auf das Zeichen des Obern mit Tu autem, Domine, miserere nobis geschlossen, was auch geblieben ist, als an Stelle der längern Lesung die lectio brevis aus dem ersten Briefe Petri trat, die anfänglich nur für jene Mönche zulässig war, welche auf Reisen sich befanden oder sonstwie der Lesung in capitulo nicht anwohnen konnten. In den meisten Klöstern begab man sich nach der Lesung in die Kirche resp. in den Chor,

---

[1] Es sind dies die berühmten Collationes patrum von Cassian († 435), 24 Unterredungen, welche Cassian während seines Aufenthaltes im Orient mit den berühmtesten Mönchen und Einsiedlern Scythiens und Aegyptens gehabt und nach seiner Rückkehr aus dem Orient in Marseille aufgeschrieben hat. Der hl. Benedikt nennt diese Unterredungen, die von der reichsten innern Erfahrung, echten Frömmigkeit und erleuchteten Mystik Zeugniß geben, „Muster und Tugendmittel fromm lebender, gehorsamer Mönche", und durchs ganze Mittelalter herab wurde von denselben namentlich in den Klöstern eifrigst Gebrauch gemacht. Von diesen Collationes erhielt die abendliche Versammlung der Mönche, wiewohl in ihr auch anderes gelesen wurde, kurzhin den Namen Collatio, der nachmals, seitdem an Fasttagen auch abends noch eine kleine Mahlzeit (refectio) genommen werden durfte, auch auf diese überging, weil sie unmittelbar vor der geistlichen Collatio, sozusagen in Verbindung mit ihr, genossen wurde; daher bezeichnet das Volk noch jetzt die kleine Fastenmahlzeit am Abend der Quadragesima als „Collatz".

hielt daselbst nach vorausgeschicktem Adiutorium nostrum etc. die Gewissenserforschung, sprach das Confiteor [1] u. s. w. und begann dann mit Converte nos etc. das Completorium; anderwärts aber fand auch die Gewissenserforschung und das Completorium extra chorum, mitunter im gemeinsamen dormitorium, weil ganz unmittelbar vor dem Schlafengehen, statt.

4. Das *Converte nos, Deus, salutaris noster*, et averte iram tuam a nobis (Ps. 84, 5), steht im innern Zusammenhang mit dem Sündenbekenntniß, in welchem die Beter sich Gott gegenüber als schuldbeladen und darum auch als zornes- und strafwürdig erklärt haben; in obigem Versikel nun bitten sie, Gott möge sie, d. i. diesen erwähnten Zustand, in dem sie sich befinden, erbarmungsvoll wenden, anders ausgedrückt, er möge die Sünden ihnen vergeben und infolgedessen seinen Zorn von ihnen abwenden, damit sie ruhig, weil ausgesöhnt mit ihm, sich dem Schlaf überlassen können. Löblichem Herkommen gemäß (S. C. R. d. 13. April. 1867) macht man beim Converte nos das (kleine) Kreuz auf die Brust, weil das von der Brust umschlossene Herz Sitz der bösen, verkehrten Begierden ist und durch die Heilkraft vom Kreuze umgewandelt werden soll. Sofort folgt, wie zu Anfang der übrigen Horen, die Bitte um Gottes Gnadenbeistand für das nachfolgende Gebet im Deus, in adiutorium etc., und dann beginnt die Psalmodie, aus vier Psalmen bestehend, deren drei (Ps. 4, 90, 133) bereits in der Regel des hl. Benedikt (c. 17) vorgeschrieben sind, deren vierter (Ps. 30, V. 1—6) wahrscheinlich schon durch Gregor I. eingeführt wurde. Sie haben, wie schon die zugehörige Antiphon (Miserere mihi, Domine etc.) erschließen läßt, vorwiegend Bittcharakter, sind Bittgebet um Gottes Schutz für die kommende Nacht [2], verbunden mit dankendem Rückblick auf die unter tags empfangene Gnadenhilfe.

Der erste Psalm (*Cum invocarem;* Ps. 4) ist nach seinem grammatisch-historischen Sinne Nachtgebet eines von gottlosen Feinden Verfolgten, der aber im Vertrauen auf Gottes Schutz sich zuversichtsvoll der Nachtruhe überläßt. Im Completorium dankt der Beter in diesem Psalm zuerst für die Gnadenhilfe, welche Gott ihm und denen, als deren Mittler er das Stundengebet verrichtet, den Tag über zu theil werden ließ (Vers: Cum invocarem), und fleht dann im Miserere mei etc. auch um Schutz für die kommende Nacht. Sofort erinnert er sich, daß es leider gar viele Menschenkinder (filii hominum) gibt, die sich um Gott nichts kümmern, ihr verhärtetes Herz an Eitelkeit und Lüge hängen und auch in der Nacht noch den Gerechten und ihrer guten Sache zu schaden suchen, nicht begreifend, daß Gott den Gerechten und nur den Gerechten beistehe. Solchen gilt die von Gottes Gnade durch die Stimme des Gewissens an sie zu richtende Mahnung: Scitote etc. und die Aufforderung, ihre Sünden zu bereuen, durch Opferentsagung zu sühnen, fürder auf Gott zu vertrauen und nicht mehr mit den verblendeten Weltmenschen zu fragen, ob denn das gottverbundene Leben auch etwas Freuden- und Genußreiches habe (quis ostendit nobis bona). Ja, die Gerechten, über denen Gottes Gnadenantlitz

[1] Triduo mortis Christi beginnt das Completorium unmittelbar mit dem Confiteor; da fand eben keine Collatio in capitulo statt.

[2] Im Horologium der Griechen steht ein Gebet, welches den Bitten für die Nacht folgendermaßen Ausdruck gibt: Domine, qui liberasti nos ab omni sagitta volante in *die*, libera nos quoque a negotio perambulante in *tenebris;* dignare nos et huius noctis curriculum sine culpa transire ac sine tentatione malorum et libera nos ab omni perturbatione ac formidine, quae ex diabolo nobis adnascitur.

leuchtet, empfinden, selbst wenn sie arm und verfolgt sind, übernatürliche Herzensfreude und sind glücklicher dabei als die Ungerechten, mögen dieselben noch so reich sein an zeitlichen Gütern (fructus frumenti, vinum, oleum); ruhig kann sich der Gerechte niederlegen und sogleich entschlummern, weil er die Zuversicht hat, daß Gott ihn schützt.

Im Hinblick darauf, daß äußere und innere Gefahren (Versuchungen) auch in der Nacht uns drohen, fleht der Beter im zweiten Psalm (*In te, Domine, speravi;* Ps. 30, 2—6) voll kindlichen Vertrauens, Gott möge ihn aus solchen Gefahren befreien und mit seiner allmächtigen Hand ihn schirmen, in die er ruhig sich legt. Im dritten Psalm, dem herrlichen Psalm 90 (*Qui habitat in adiutorio altissimi),* sodann gibt der Beter in den mannigfachsten Wendungen seiner auf Erfahrung beruhenden glaubensinnigen Ueberzeugung Ausdruck, daß Gott die Seinen um ihres festen Gottvertrauens willen durch die heiligen Engel schütze in jeder, auch der größten Gefahr, bei Tag (a sagitta volante in die — a daemonio meridiano) und bei Nacht (a negotio perambulante in tenebris), und daß er sie schließlich zur ewigen Seligkeit führe (longitudine dierum replebo illum — ostendam illi salutare meum). Diesen Psalm betend, erstattet man Gott zunächst Dank für den während des scheidenden Tages empfangenen Gnadenbeistand, ganz besonders aber empfiehlt man sich für die anbrechende Nacht in Gottes Schutz. — Jeder einzelne Brevierbeter verrichtet, auch wenn er ganz allein betet, das Stundengebet im Verein mit der Gesamtheit der Liturgen, weshalb er auch stets mit Dominus vobiscum grüßt (vgl. oben S. 422). Den vierten Psalm (*Ecce nunc benedicite Dominum;* Ps. 133) im Completorium betend, ruft nun jeder einzelne Brevierbeter allen übrigen (servi Domini), mit denen er sich im Geiste vereint weiß, ermunternd zu, sie möchten auch in der Nacht ihre Hände zum Heiligthum hin erheben und Gott preisen, wie das ja thatsächlich im Officium nocturnum geschieht; diese hinwiederum wünschen jedem Einzelnen quasi als Lohn für die pünktliche Persolvirung des Tagesofficiums den Segen des allmächtigen Gottes (benedicat te Dominus ex Sion etc.), speciell für die beginnende Nacht.

5. Wie nach der Regel des hl. Benedikt (c. 17), so folgt wohl schon seit Gregor I. im römischen Brevier unmittelbar auf die Psalmen der Hymnus, welcher erst seit Pius V. überall, wo man das römische Brevier hat, Jahr aus und ein derselbe ist[1] und wahrscheinlich den hl. Ambrosius zum Verfasser hat. Entsprechend dem Hymnus der Prim, in welchem um Gottes Beistand für den beginnenden Tag (iam lucis orto sidere) gefleht wird, ist der Hymnus des Completoriums dringliche, bei anbrechender Nacht (lucis ante terminum) an den allgütigen Schöpfer gerichtete Bitte, er möge den Seinen in der Nacht sich als ihr schirmender Herr (praesul et custodia; früher: praesul ad custodiam) erweisen, möge namentlich die Machinationen des bösen Feindes wider sie erfolglos machen (comprime), sie vor bösen Träumen, welche unreine Vorstellungen (noctium phantasmata) und körperliche Befleckung zur Folge haben, bewahren.

Selbst die kurze Schriftlesung (Tu autem in nobis etc.) aus Jer. 14, 9 ist Bittgebet an Gott, er möge die Seinen während der Nacht mit seinem Schutze nicht verlassen (ne derelinquas nos); sind es ja seine Kinder, über

---

[1] Ueber die frühere Verschiedenheit des Hymnus und anderer Bestandtheile der Complet nach Verschiedenheit der Zeit des Kirchenjahres vgl. Hoeynk, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg (1889), 116 ff.

welche bei der Taufe sein Name angerufen wurde und denen er (per gratiam sanctificantem) in höchst realer Weise innewohnt (tu es in nobis). Im *Responsorium breve* empfiehlt man sich, gleichwie der Heiland am Kreuze gethan (Luc. 23, 46), mit den Worten des Psalmes 30 in die Hände dieses gütigen Vaters, der verheißungsgetreu ist (Deus veritatis) und gemäß den vorchristlichen Verheißungen uns in Christo Erlösung zu theil werden ließ. Im Versikel sodann (Custodi nos etc.; Ps. 16, 8. 9) flehen die Beter, welche als Kinder Gottes gleichsam sein Augapfel und die Küchlein unter seinem hegenden Gefieder sind (Matth. 23, 37), nochmals um seinen sorgsamsten Schutz[1]. Im Canticum Nunc dimittis, welches wahrscheinlich Gregor I. ins Completorium aufgenommen hat, richtet der Liturg an Gott die Bitte, er möge ihn für die Zeit der nächtlichen Ruhe[2] vom mittlerischen Gebetsdienst entlassen (nunc dimittis servum tuum), und zwar gemäß seinem Verheißungsworte im Frieden, so daß er in Wahrheit sagen könne: „*In pace* in idipsum dormiam et requiescam." Daß es ein Entlassen im Frieden sei, erwarten die Beter zuversichtlich, weil ja, wofür sie herzlich dankbar sind, Gott im heiligen Dienst, den sie jetzt für gegenwärtigen Tag beschließen wollen, sie mit den Augen des Glaubens sein Heil (Christum als Licht, Leben und Glorie der Kirche) betrachten ließ, es schauen ließ während des Stundengebets (durch innere Erleuchtung bei der Psalmodie, den Lesungen u. s. w.) und ganz besonders bei der Feier des heiligsten Opfers, wo der priesterliche Brevierbeter — noch glücklicher als der greise Simeon — den Heiland nicht bloß in Händen tragen, sondern sogar genießen durfte. In der zugehörigen Antiphon (salva nos) wird um Gottes Gnadenbeistand und Schutz wie für die Schlummerstunden (custodi nos dormientes), so auch für jene Stunden der Nacht gefleht, die man etwa in Schlaflosigkeit (salva nos vigilantes) zubringen muß und für die man in der Regel des Lichtes und der Kraft von oben ganz besonders bedarf.

6. Der Oration gehen, damit sie um so sicherer erhört werde, an den Bußtagen sogenannte *preces feriales* voraus, von welchen § 14, Nr. 3, S. 424 des nähern die Rede war, wohin wir Kürze halber verweisen. In der Oration selber werden die schon in Psalmodie, Hymnus u. s. w. gestellten Bitten kurz dahin zusammengefaßt, Gott möge durch seine Gnadengegenwart von den Wohnungen resp. von den Schlafstätten der Beter alle Nachstellungen des bösen Feindes fernhalten, durch die Anwesenheit der heiligen Engel sie beschirmen und seinen Segen auf ihnen ruhen lassen.

Die Worte *habitationem* istam in der Completoriumsoration des Breviers Pius' V. lassen erschließen, daß man dieses Gebet ursprünglich nicht in der Kirche, sondern im Kloster, und zwar im Dormitorium, verrichtete, in welchem die Mönche vielfach unmittelbar vor dem Schlafengehen das Completorium beteten, worauf dann der Abt ad abigendos diabolicos incursus den Schlafsaal mit Weihwasser lustrirte und schließlich sich und die Anwesenden segnete, wovon das „Benedicat et custodiat nos omnipotens et misericors Deus, Pater et Filius

[1] Der Augapfel ist Gegenstand sorgsamster Bewahrung; der Schutz Gottes erscheint gegenüber den heißen Versuchungen u. s. w. wie erquickender Schatten, den die übergebreiteten Flügel dem Küchlein gewähren.

[2] Auch an ein Entlassen zur ewigen Ruhe mag man denken, wenn Gott beschlossen haben sollte, den Beter während der kommenden Nacht sterben zu lassen.

et Spiritus sanctus" geblieben ist. Statt der Oration Visita quaesumus etc. haben die vorpianischen Breviere zwei, wohl auch drei andere Orationen, in welchen besonders um Schutz gegen dämonische Infestationen gefleht wird; das mit der Oration Visita quaesumus zusammenhängende Benedicat et custodiat nos etc. fehlt in diesen Brevieren, und das Benedicamus Domino bildet den Schluß des Completoriums.

7. Ueber die Marianischen Antiphonen als Schluß des ganzen Officiums vgl. S. 430.

§ 22.

Das Officium beatae Mariae virginis in Sabbato.

1. Daß die Verehrung der Mutter Gottes in die älteste christliche Zeit hinaufreiche, wurde schon in der allgemeinen Liturgik (I, 295) gezeigt und ist unwiderleglich auch durch die neuen und neuesten Katakombenforschungen constatirt (Liell, Darstellungen Mariä). Ein eigenes Officium zu Ehren Marias für alle Samstage hat nach Angabe des Micrologus (n. 60) schon Alcuin auf Bitten des hl. Bonifatius verfaßt. Jedenfalls war der Samstag schon im frühern Mittelalter der speciellen Verehrung Marias geweiht; warum gerade der Samstag, dafür werden verschiedene Gründe angeführt, z. B. weil an jenem Samstag, an welchem der Heiland im Grabe ruhte, Maria allein im Glauben nicht wankte und hierin selbst über die Apostel erhaben sich zeigte; ferner weil sabbatum Ruhe bedeutet, im Schoße Marias aber der Logos ruhte; dann weil Maria die ianua coeli, d. i. die Thüre zur Ruhe im Himmel, ist, gleichwie der Samstag als die ianua des Sonntags erscheint, welcher Vor- und Abbild der himmlischen Ruhe ist; auch wird angeführt, in einer Kirche zu Konstantinopel sei von einem dortigen Marienbild an jedem Freitag Abend in wunderbarer Weise der Vorhang weggerückt und am Samstag Abend wieder ebenso wunderbar vorgezogen worden, um anzudeuten, daß Maria am Samstag besonders verehrt und daher ihr Bildniß den Gläubigen sichtbar sein solle.

2. Auch jetzt noch enthält das römische Brevier ein Officium B. M. V. in Sabbato als Tagesofficium, welches bis auf Leo XIII. an jedem Samstag, auf welchen kein Fest mit neun Lectionen fällt, gebetet werden mußte, mit Ausnahme der Quatembersamstage, der Vigilsamstage und jener Samstage, an welchen das Officium eines (ausfallenden) Sonntags trifft. Viele Diöcesen hatten seit Benedikt XIII. (15. December 1727) das Privilegium, an den Samstagen (auch an denen der Quatember, des Advents und der Quadragesima), die nicht durch ein festum novem lectionum gehindert sind, das Officium *de immaculata conceptione sub ritu duplici* zu beten, ein Privilegium, an welchem man in den betreffenden Diöcesen auch noch festhalten darf, nachdem Leo XIII. (5. Juli 1883) für den Samstag das Officium *votivum* de immaculata conceptione gewährt hat (S. C. R. d. 18. Iun. 1885). Wo ein solches Privilegium resp. Herkommen nicht besteht, ist das Officium votivum de immaculata conceptione, wenn es am Samstag gebetet wird, sub ritu *semiduplici* zu beten. Wollte man statt des Votivofficiums de immaculata conceptione an jenen Samstagen, welche das Votivofficium zulassen, statt des-

selben das gewöhnliche Officium de B. M. V. in Sabbato beten, so wäre dies ohne Zweifel zulässig, da eine Verpflichtung zum Gebrauch der Votivofficien ja nicht besteht; selbstverständlich müßten dann in Prim und Completorium die preces dominicales, in Laudes und Vesper die suffragia consueta de S. Ioseph, de apostolis etc., in der österlichen Zeit die commemoratio de Cruce gebetet werden. Das Officium B. M. V. in Sabbato hat in der Matutin außer den psalmi feriales noch mehreres ihm Eigenthümliche, während die Laudes (excepto versiculo et antiphona ad Magnificat) und die Horen ganz so lauten wie in dem „Officium in festis B. M. V. per annum", welches erst im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts der Bequemlichkeit halber zusammengestellt und in die Breviere aufgenommen wurde. Ueber die liturgisch-mystische Deutung der Psalmen in den Marianischen Officien werden wir einige Andeutungen im nächsten Paragraphen geben.

§ 23.

Das Officium parvum beatae Mariae virginis.

1. Außer dem Samstagsofficium von der allerseligsten Jungfrau enthält das officielle römische Brevier noch ein zweites, welches den Namen Officium *parvum* führt, weil es im Vergleich mit dem Samstagsofficium und dem der Marienfeste kürzer ist.

2. Nachweislich schon im frühern Mittelalter hat man in den Klöstern vielfach neben den canonischen Tagzeiten täglich noch ein eigenes Officium zu Ehren der allerseligsten Jungfrau verrichtet. Den Benediktinern von Monte Cassino soll nach einem Bericht des Petrus Diaconus (im neunten Jahrhundert) schon Papst Gregor II. (715—731) die tägliche Verrichtung eines Marianischen Officiums vorgeschrieben haben. Im elften Jahrhundert sodann wirkte besonders der hl. Petrus Damiani[1] dahin, daß die tägliche Persolvirung eines Marianischen Officiums neben dem canonischen immer weitere Verbreitung fand, und im Jahre 1095 soll Papst Urban II. auf der Synode von Clermont verordnet haben, daß alle Christen wenigstens jeden Samstag das Officium B. M. V. beten, um Gottes Segen für den Kreuzzug zu erflehen (vgl. Mansi, Concilien XX, 821); nach andern Angaben hätte Urban verordnet, daß täglich das Officium B. M. V. neben dem Tagesofficium von allen Clerikern verrichtet werde, was nachweislich im 12. und 13. Jahrhundert von mehrern Synoden vorgeschrieben (vgl. Hefele, Conciliengesch. [2. Aufl.] V, 729. 783) und allmählich auf dem Weg der Gewohnheit[2] wenigstens für jene Tage, an welchen kein Officium novem lectionum trifft, ziemlich allgemein üblich wurde.

---

[1] Er schreibt (Opuscul. 33): „Mit welcher Zuversicht können jene ewigen Lohn erhoffen, welche der Gottesmutter täglich das ganze Stundengebet (Officium Marianum) weihen, nicht bloß ein Ave Maria beten"; auch soll er selber ein Officium Marianum verfaßt haben; vgl. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani (1882), 47.

[2] Nach manchen Theologen (z. B. Soto, Suarez, Bonart) hätte durchs ganze Mittelalter herab keine (allgemein verpflichtende) lex scripta bestanden, das Marianische Officium zu beten; auch Urban II. habe keinen förmlichen diesbezüglichen Befehl erlassen, vielmehr sei es zunächst nur *ex devotione* gebetet worden, dann erst allmählich *ex consuetudine* vim praecepti habente.

In der Bulle Quod a nobis, welche der ersten officiellen Ausgabe des römischen Breviers vorgedruckt ist, entband Pius V. von der Verpflichtung, das Officium parvum zu persolviren, sofern nicht, wie für manche religiöse Orden (Kartäuser, Trappisten, Cistercienser, Dominikaner, Franziskaner, Kapuziner), ein specieller Pflichttitel zu dessen Persolvirung vorliegt[1], empfahl aber die freiwillige Persolvirung desselben an den herkömmlichen Tagen und begnadigte diese freiwillige und die pflichtmäßige Persolvirung mit einem Ablaß von je 100 Tagen. Leo XIII., der eifrige Förderer der Verbreitung des Officium parvum, verlieh (17. November 1887) allen, welche einen Monat lang täglich — sei es freiwillig oder pflichtmäßig — das ganze Officium parvum (mit einer der betreffenden Nocturnen) beten, für einen beliebigen Tag des Monats einen (unter den gewöhnlichen Bedingungen zu gewinnenden) vollkommenen Ablaß und für jede einzelne Persolvirung des ganzen Officiums einen Ablaß von sieben Jahren und sieben Quadragenen, für die andächtige und reumüthige Abbetung der Matutin und Laudes einen Ablaß von 300 Tagen, welche Ablässe sämtlich auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können. Um diese Ablässe zu gewinnen, ist nach einer officiellen Erklärung vom 13. September 1888 erforderlich, daß man das Officium in lateinischer Sprache bete (vgl. Linzer Quartalschr. 1889, S. 181 f.). Die neuern religiösen Frauengenossenschaften, z. B. die Ursulinerinnen, die barmherzigen Schwestern, die Salesianerinnen, die Englischen Fräulein, die Schulschwestern u. s. w., beten, da sie kein eigenes Ordensbrevier haben, täglich das Officium parvum B. M. V.; dasselbe ist auch für die Mitglieder vom dritten Orden des hl. Franciscus das eigentliche Ordensgebet, statt dessen aber auch bloß zwölf Vaterunser und Ave Maria gebetet werden können.

Für die Griechen hat schon Johannes Damascenus ein Officium de B. M. V. verfaßt, das aber einen ganz andern Charakter hat als unser Officium parvum, mit dem es in keinem historischen Zusammenhang steht. Bezüglich des Abendlandes berichtet der oben erwähnte Diakon Petrus von Monte Cassino, daß die Benediktiner täglich außer dem Tagesofficium und dem Officium de S. Benedicto noch ein Officium (nocturnale et diurnale) von der allerseligsten Jungfrau beten. Welche Gestalt das letztere damals (im neunten Jahrhundert) gehabt habe, wissen wir nicht; jedenfalls ist es erst von den Mönchen auch zu den Laien gekommen. Zufolge einem verlässigen Berichte betete der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg († 973), jeden Tag neben den canonischen Tagzeiten noch ein Marianisches Officium (vgl. § 14, Nr. 4 a, S. 427). Im zwölften Jahrhundert berichtet in seiner Gemma animae (lib. II. c. 63) Honorius von Autun: Cursum de sancta Maria vel de omnibus sanctis *nulla lege constricti*, sed ob devotionem canimus, ut quia servi inutiles debitum servitium (canonische Tagzeiten) negligenter persolvimus, munera amicis Domini nostri offerimus, ut per eos obsequium nostrum acceptabile faciamus et gratiam Domini nostri obtineamus. Der Cardinal Jakob von Vitry (ca. 1210; In histor. Occident.) schreibt: Sufficit sacerdoti, canonicis horis B. M. V. horas supererogando causa devotionis addere, und bei Durand (lib. VI. c. 2. n. 7) lesen wir: Urbanus II. in consilio apud Claromon. celebrato statuit, ut officium B. M. V. *quotidie* diceretur, et in *die*

[1] Georg der Reiche von Bayern verpflichtete die Alumnen des von ihm (1494) gestifteten Collegium Georgianum in Landshut zur täglichen Persolvirung des Officium parvum.

sabbati solemniter fieret. In seiner jetzigen Gestalt wurde das Officium parvum (unter Mitwirkung des hl. Karl Borromäus) für die officielle Brevierausgabe unter Pius V. festgestellt; im Brevier des Cardinals Quignonnez findet es sich nicht, sondern nur ein Samstagsofficium. Der Hauptsache nach bleibt sich unser Officium parvum während des ganzen Kirchenjahres gleich; nur einige Verschiedenheit (in Beziehung auf Antiphonen, Lesungen und Collecte) besteht, je nachdem es im Advent (Officium parvum B. M. V. in adventu), in der Weihnachtszeit (Officium parvum B. M. V. post nativitatem usque ad purificationem resp. 2. Febr. incl.) oder außer den genannten Zeiten (Officium parvum B. M. V. extra adventum) gebetet wird. Im Chor muß es, sofern eine Verpflichtung besteht, im Anschluß[1] an die betreffenden Tageshoren an allen jenen Tagen persolvirt werden, an welchen ein Officium trium lectionum trifft, ausgenommen die Vigil von Weihnachten, die Karwoche und die ganze Oster- und Pfingstwoche; auch an Marienfesten wird es, weil ja das ganze Tagesofficium de beata ist, im Chor nicht gebetet, wohl aber privatim. Es kann im Chor auch persolvirt werden an Sonntagen, an Semiduplicien und an Duplicien (niedern und höhern); an den letzten drei Tagen der Karwoche darf es nicht im Chor, wohl aber privatim gebetet werden, so daß also die private Recitation ausnahmslos jeden Tag stattfinden kann. Es ist stets so zu persolviren, wie es für die betreffende Zeit im Brevier steht, hat im Invitatorium und im dritten Responsorium, selbst in der Passionszeit, das Gloria patri; in der österlichen Zeit wird dem Invitatorium, den Antiphonen, Versikeln und Responsorien kein Alleluja beigefügt, auch die Zahl der Antiphonen nicht (auf eine) vermindert. Ein Te Deum ist für das Officium parvum im Brevier nicht vorgeschrieben, wird aber (mit Auslassung des dritten Responsoriums) ad libitum gebetet von Weihnachten bis Septuagesima und von Ostern bis zum Advent; im Advent und von Septuagesima bis Ostern ist Te Deum nur an den einfallenden Marienfesten und am Josephstag, sonst aber das dritte Responsorium zu nehmen. Den einzelnen Marianischen Horen wird nur ein Ave Maria behufs vorläufiger Huldigung und Begrüßung der Gottesmutter vorausgeschickt, die liturgischen Einleitungs- (Deus, in adiutorium — Domine, labia) und Schlußformeln (Benedicamus Domino — Fidelium animae) sind die gleichen, wie bei den canonischen Tagzeiten (vgl. oben S. 429). Das Verständniß des kleinen Marianischen Officiums[2] ist für den Cleriker nicht schwer und können wir uns daher in diesem Betreff hier ganz kurz fassen.

3. Die Vespersalmen sind im Officium parvum stets die gleichen, die zugehörigen Antiphonen aber verschieden, je nachdem es außerhalb des Advents

[1] Marianische Matutin und Laudes müssen der Tagesmatutin, die Vesper der Tagesvesper unmittelbar vorangehen, die übrigen Marianischen Horen denen des Tages unmittelbar folgen; die Prim hat ihren Platz vor der Lesung des Martyrologiums. Die private Recitation ist an keine bestimmte Zeit gebunden.

[2] In Specialschriften wurde dasselbe erklärt von: Dr. Ferdinand Speil, „Die kleinen Tagzeiten der heiligsten Jungfrau" (Breslau 1868); vorwiegend erbaulich. P. Petrus Hötzel, „Das kleine Officium Unserer Lieben Frau" (München 1876); ausführlicher und gründlicher als Speil. Stephinsky, „Das kleine Marianische Officium, mit Anmerkungen und Auslegung" (1883). Prof. Dr. Bernhard Schäfer, „Das kleine Officium der seligsten Jungfrau Maria" (2. Aufl., Münster 1889); in zwei Bändchen, von denen das erste den lateinischen Text mit vortrefflicher deutscher Uebersetzung, das zweite eine sehr eingehende, ebenso gründliche als erbauliche Erklärung des gesamten Officiums enthält. In specieller Rücksicht auf die Tertiarier hat eine „Leichtfaßliche und allen verständliche Auslegung des kleinen Officiums" der Chorherr Johann Ackerl veröffentlicht (bei Mittermüller in Salzburg). Lateinische Textausgaben sind erschienen in Tournay (1875) und in Regensburg (bei Pustet, 1883; 3. Aufl. 1891, mit Approbation der Ritenscongregation), eine lateinische und deutsche in Paderborn (1890).

während des Jahres, im Advent oder in der Weihnachtszeit gebetet wird. Der Psalm 109 *(Dixit Dominus Domino meo)* ist Verherrlichung des auf Grund seiner leidensvollen Erniedrigung (de torrente in via bibet) zur Rechten Gottes erhöhten gottmenschlichen Königs und Hohenpriesters, der siegreich durch die Weltgeschichte geht und schließlich alle seine Feinde überwindet. Da Maria die Mutter dieses glorreichen Königs und Priesters ist, als solche auch am meisten an seiner Erniedrigung, an seinem Opfer theilnahm und deshalb droben im Himmel zu seiner Rechten in Machtfülle thront, so erheben wir, den Psalm 109 betend, unsern Blick voll Bewunderung und Vertrauen auch auf sie, feiern also mit dem Sohne auch die Mutter; während er droben im Himmel bei seinem Gelage (accubitus), d. h. beim himmlischen Gastmahle ist, haucht sie neben ihm den süßesten Duft (Nardenduft) aus, den Duft ihrer vollendeten Tugend und ihrer Glorie. Der 112. Psalm *(Laudate pueri)* ist Lobpreis Gottes darob, daß er als der Hocherhabene sich tief herabläßt zu den armseligen Menschen, um auch sie zu erhöhen. Am glänzendsten hat sich die Herablassung Gottes zu den Menschen bewährt, als Gottes Sohn aus Maria Fleisch annahm, um die armen Menschenkinder zu Söhnen Gottes, zu Kindern Marias und diese selber zur mater filiorum laetans zu machen; darob preisen wir in wahrem Psalm Gott und verherrlichen wir die Gottesmutter, die im denkbar innigsten und genußreichsten Liebesverhältniß zum gottmenschlichen Sohne steht, und darum (in der Antiphon) sagt, seine Linke liege zärtlich stützend unter ihrem Haupte und mit seiner Rechten umfange er sie. Der 121. Psalm *(Laetatus sum)* gibt seinem grammatisch-historischen Sinn nach dem Staunen und der Freude Ausdruck, welche die wallfahrenden Israeliten beim Einzug in das herrliche, großartig gebaute, für die ganze Nation central bedeutsame alttestamentliche Jerusalem empfanden, und ist zugleich (V. 6—9) Bitte der Wallfahrer um Gottes Segen über dieses Jerusalem. Im Officium B. M. V. beziehen wir das Jerusalem des Psalmisten auf das himmlische Jerusalem, welches als herrliches Brautgemach (cubiculum) erscheint, in das Christus als König der Glorie Maria eingeführt hat, die er um ihrer äußern Unscheinbarkeit (nigra sum) und innern Schönheit (formosa) willen zärtlich liebt. Unsern Psalm betend vergegenwärtigen wir uns, wie Maria während ihres ganzen Erdenlebens sich freute auf den Himmel (laetatus sum etc.), wie sie dann beim Eintritt in denselben gejubelt hat (stantes erant etc.) und wie sie von dort Segen herabfleht über die Kirche Gottes auf Erden, welche das irdische Abbild des himmlischen Jerusalem ist (rogate, quae ad pacem sunt etc.). Grundgedanke des 126. Psalms *(Nisi Dominus aedificaverit)* ist: „An Gottes Segen ist alles gelegen"; das Gelingen eines Hausbaues, der ungefährdete Bestand einer Stadt, der Besitz von Kindern, welche der Eltern Schutzwehr sind, ist durch Gottes Segen bedingt. Als das glänzendste Haus (domus aurea), als die herrlichste Stadt erscheint uns Maria in ihrer himmlischen Glorie, in welche der Heiland sie aufgenommen, nachdem die Winter- und Regenzeit des Erdenlebens für sie vorübergegangen war (Antiphon: Iam hiems transiit). Solch goldenes Haus ist Maria durch Gottes Gnade geworden, dieser verdankt sie es auch, daß sie als Mutter des Gottmenschen Millionen von Kindern (alle in Christo Gerechtfertigten) hat, die begeistert für die Ehre ihres Namens einstehen, wofür wir in unserem Psalm Gott danken. Der

Psalm 147 *(Lauda Ierusalem)* ist Aufforderung zum Lobe Gottes, welcher das zerstörte Jerusalem nach dem babylonischen Exil gnadenvoll wiederhergestellt hat (V. 1—3) durch das Wort seiner Macht, welches den rauhen Winter mit größter Leichtigkeit in milden Frühling zu wandeln vermag (V. 4—7), und welcher durch die Wiederbegnadigung Jerusalems gezeigt hat, daß Israel als Träger der Offenbarung (V. 8) sein bevorzugtes Lieblingsvolk sei (V. 9). Aufschauend zur Gottesmutter in ihrer Schönheit (Antiphon: Speciosa facta es etc.) und Anmuth im Himmel fordern wir in unserem Psalm die Kirche Gottes (Jerusalem) auf, den Herrn zu loben, der in Maria ihr eine feste Burg und eine Spenderin reichen Segens gegeben hat, indem er durch sein allmächtiges Wort ihre irdische Unscheinbarkeit (Winterfrost) in himmlische Glorie (Frühling) gewandelt und an ihr solches gewirkt hat, wie an keinem andern der Menschenkinder. Die besprochenen fünf Psalmen werden auch in der Advents- und Weihnachtszeit zur Vesper gebetet; die zugehörigen Antiphonen beziehen sich in der Adventszeit auf das Hauptmysterium dieser Zeit, die Ankündigung der Incarnation durch den Engel an Maria; in der Weihnachtszeit kommt in ihnen die Idee der jungfräulichen Gottesmutterschaft und die Bedeutung der Incarnation zu allseitigem Ausdruck.

Im Kapitel der Vesper extra adventum und in der Weihnachtszeit, aus Eccli. 24, 14, führt die Kirche Maria redend ein und läßt sie von sich sagen, sie sei vor aller Zeit gewesen, sie werde auch niemals aufhören und sie habe (allzeit) vor Gott in seiner heiligen Wohnung gedient. Sofern nämlich die Menschwerdung des Logos schon vor aller Zeit beschlossen war, stand auch Maria als Mutter des Gottmenschen schon von Ewigkeit in der Idee vor Gott; Mutter Gottes geworden, wird sie es in der Glorie des Himmels auch bleiben in Ewigkeit; als Mutter Gottes leistete sie schon hienieden (weil mitopfernd mit Christo) und leistet sie droben im Himmel mittlerischen, priesterlichen Dienst als unsere Mittlerin und Fürsprecherin (coram ipso ministravi). Das Kapitel der Adventszeit enthält passend die Ankündigung des Messias als Wurzelsprossen Jesses (Is. 11).

Der stets gleiche Vesperhymnus Ave maris stella ist allererst ehrfurchtsvolle Huldigung (daher Knieen bei der ersten Strophe) vor der hehren, jungfräulichen Gottesmutter, sodann dringliche Bitte an sie, die für die Menschheit zur Himmelspforte und zur zweiten, glücklichern Eva geworden ist, sie möge uns in den mannigfachen Nöthen des Lebens durch ihre mächtige Fürbitte bei dem göttlichen Sohne beistehen, damit auch wir ihn einstens schauen und mit ihr im Himmel uns freuen können. Der Versikel preist die übernatürliche, vorzüglich im innigsten Gebetsverkehr (Lippen; vgl. Ps. 44, 3) mit Gott sich offenbarende Holdseligkeit Marias, um derentwillen der Herr sie für die ganze Ewigkeit so hoch begnadigt hat. Das Magnificat ist ganz aus dem Innersten der verklärten Gottesmutter zu beten (vgl. oben § 20, Nr. 8, S. 478); in der Collecte flehen wir zu Gott um die Gnade, auf die Fürbitte Marias durch die mannigfachen Gefahren dieses Erdenlebens hindurch einstens auch zur himmlischen Glorie zu gelangen. Maria ist die Königin aller Heiligen, weshalb es als sehr passend erscheint, daß wir (extra Adventum) in der auf die Collecte folgenden *Commemoratio Sanctorum* Gott auch noch anflehen, seinen Schutz und seine Gnadenhilfe den Lebenden und Verstorbenen auf die Fürbitte

der heiligen Apostel und aller Heiligen gnädiglich angedeihen zu lassen. Die religiösen Orden und Genossenschaften, welche unser Officium beten, haben das Privilegium, in Vesper und Laudes nach der Collecte, unmittelbar vor der Commemoratio Sanctorum, eine besondere Commemoration ihres Ordensheiligen einzulegen, z. B. des hl. Franciscus, des hl. Dominicus, des hl. Franz von Sales, des hl. Vincenz von Paul, der hl. Elisabeth, der hl. Clara, der hl. Angela Merici, der hl. Ursula.

4. Das Completorium (mit Converte nos beginnend) hat nur drei Psalmen. Im ersten (Ps. 128; *Saepe expugnaverunt me*) erklärt Israel, daß es seit seiner Auserwählung (a iuventute) stets von boshaften Feinden arg bedrängt und mißhandelt worden sei, daß aber Gott diese hochmüthigen Feinde immer wieder gedemüthigt habe; daran reiht sich dann die Bitte, Gott möge auch die jetzigen Dränger zur Demuth zwingen und allen Segens bar spurlos verschwinden lassen. Aus der Seele Marias den Psalm betend, gedenken wir all der Leiden, welche sie als Mutter des Erlösers von dessen Krippe bis zum Kreuze, ja bis zu ihrer Aufnahme in den Himmel siegreich durchgemacht hat, und bitten dann Gott, er möge auch in Zukunft alle Feinde Marias, die stets auch Feinde der Kirche sind, zu Schanden werden lassen. Der Psalm 129 *(De profundis)* ist ein Flehgebet der in tiefer Noth (de profundis) befindlichen babylonischen Exsulanten, in welchem sie Gott, der ihnen ja das Gesetz gab und unendlich barmherzig ist, vertrauensvoll um Verzeihung ihrer Sünden und um Erlösung bitten. Maria ist die Zuflucht der Sünder; aufblickend zu ihr, als unserer mitleidsvollen Mutter, flehen wir am Schluß des Tages in diesem Psalm ganz vertrauensvoll zu Gott um Verzeihung zunächst der Sünden, die wir den Tag über begingen, sodann um Verzeihung aller unserer Sünden sowie der Sünden anderer und besonders auch der armen Seelen im Fegfeuer. Gegenüber dem Vorwurf hochmüthiger Bestrebungen betheuert der Sänger des 130. Psalmes *(Domine, non est exaltatum cor meum)* vor Gottes Angesicht, daß er von Herzen demüthig und durch Gottes Gnade (retributio) in seinem Innern so anspruchslos, so ruhig und ergeben sei, wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter Brust; möge nur auch Israel allzeit so demüthig sein und auf den Herrn vertrauen! Mit Beziehung auf Maria den Psalm betend, erinnern wir uns, daß sie alle Tage ihres Lebens die demuthsvolle Magd des Herrn gewesen, und daß sie zum Lohne hierfür nunmehr ewiglich am Herzen ihres göttlichen Sohnes ruht; auch erwecken wir selber einen Act der demüthigen, kindlich vertrauensvollen Hingabe an Gott für die kommende Nacht. Um während derselben beschützt zu werden, erinnern wir im Hymnus den Heiland, daß er unser Fleisch aus Maria angenommen habe, und diese selber bitten wir um Schutz gegen satanische Machinationen während der Nacht (nos ab hoste protege) und um Beistand im Tode, der ja schon während der kommenden Nacht erfolgen könnte. Im Kapitel nennt sich Maria „die Mutter der schönen Liebe, der Furcht, der Erkenntniß und der Hoffnung“ (Eccli. 24, 24); hat sie uns ja den Sohn Gottes, die absolute und persönliche Liebe Gottes, geboren, und besitzt sie selber die von ihm eingegossene Liebe im Vollmaße, jene Liebe, in welcher die kindliche Furcht Gottes wurzelt, und mit welcher der tiefe Einblick in Gottes Wesen und Offenbarungen sowie die zuversichtlichste Hoffnung unzertrennlich verbunden sind. Das Can-

ticum *Nunc dimittis* (vgl. oben S. 483) ist Bitte um zeitweilige Entlassung aus dem Dienste des Herrn behufs nächtlicher Ruhe, für welche man sich in der zugehörigen Antiphon Sub tuum praesidium wiederholt in den Schutz Marias empfiehlt, der auch in der nachfolgenden Collecte erfleht wird. Ueber die Marianischen Schlußantiphonen vgl. oben S. 430.

5. Die Matutin des kleinen Officiums bleibt sich extra Adventum, in Adventu et post Nativitatem fast ganz gleich. Der Invitatorialvers bringt die Idee des ganzen Officiums zum Ausdruck, welches religiöse Huldigung an Maria ist (Ave Maria), die ihr als der Gnadenvollen (gratia plena), als der Mutter Gottes (Dominus tecum) gebührt. In der Gottesmutterschaft liegt der tiefste Grund aller Marienverehrung; darum wird in dem von Venantius Fortunatus († 609) verfaßten Hymnus (Quem terra, pontus, sidera) die allerseligste Jungfrau in erster Reihe als Gottesmutter gefeiert, deren Schoß den unermeßlichen Weltenschöpfer umschlossen hat. Ueber den Invitatorialpsalm vgl. oben S. 439. Auf ihn folgt stets nur eine Nocturn, deren Antiphonen und Psalmen aus dem Officium in festis per annum entnommen sind, und zwar für Montag und Donnerstag die der ersten (Ps. 8, 18, 23), für Dienstag und Freitag die der zweiten (Ps. 44, 45, 86), für Mittwoch und Samstag die der dritten Nocturn (Ps. 95, 96, 97) des genannten Officiums. Der 8. Psalm *(Domine, Dominus noster)* ist ein Loblied auf Gott, der in der Schöpfung als überwältigend groß erscheint und doch so tief zum Menschen sich herabgelassen hat, daß er ihn zu seinem Ebenbilde und zum Herrscher über die unfreie Creatur machte. Besonders großartig zeigte sich die Herablassung des majestätischen Gottes an Maria, die, als allein unbefleckt empfangen (benedicta in mulieribus), bei all ihrer Unscheinbarkeit schon hienieden das reinste Ebenbild Gottes war und sodann als Mutter Gottes (benedictus fructus ventris tui) über alle Creatur erhoben wurde. — Psalm 18 *(Coeli enarrant gloriam Dei)* besingt die Herrlichkeit Gottes im gestirnten Himmel, besonders in der Sonne, sodann in der mosaischen Offenbarung oder im Gesetze, welches die Geistessonne, und dessen genaue Beobachtung dem Sänger Herzensangelegenheit ist. Christus, in welchem die Gottheit persönlich wohnt, ist die wahre Lebenssonne, um welche die Engel und Heiligen wie um ihr Centrum sich bewegen; das leuchtendste und lieblichste (sicut myrrha electa) Gestirn an diesem mystischen Himmel ist Maria (Mond), aus deren Mutterschoß wie aus dem Morgenrothe die Lebenssonne Christus hervorging; auf sie, deren Ruhm durch die ganze Welt erschallt (V. 2—5), und auf ihr Verhältniß zu ihrem Sohne (V. 6—7) hinschauend, beten wir den Psalm im Muttergottes-Officium, erinnern uns dabei, daß Maria allzeit das Gesetz des Herrn erfüllt hat (V. 8—11) und flehen auf ihre Fürbitte hin um die Gnade, auch unsererseits Gottes heilige und segenbringende Satzungen stets gewissenhaft halten zu können. — Der 23. Psalm *(Domini est terra)* wurde ursprünglich bei Uebertragung der Bundeslade aus dem Hause Obed-Edoms nach Jerusalem auf den Sionsberg (mons sanctus) gesungen. Ueber der mosaischen Bundeslade war Gott in der Schechina (Lichtwolke) unsichtbar zugegen, es thronte also auf dem Sionsberge Gott, der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde (V. 1—2), weshalb der Sänger fragt, wer es wohl wagen dürfe, auf diesem heiligen Berge Gott zu nahen,

und zur Antwort gibt: wer rein ist in seinem Sinnen und in all seinem Thun. Weil über der Bundeslade der hocherhabene Gott durch die Thore Jerusalems einziehen will, ergeht an die Repräsentanten der Stadt (principes) die Aufforderung, die uralten (aeternales) Stadtthore zu erhöhen. Maria ist die neutestamentliche Bundeslade (foederis arca), welche jetzt droben im himmlischen Sion steht; über ihr als der Gottesmutter thront der majestätische König der Welt in besonderer Weise, und bei ihrer Aufnahme in den Himmel, deren sie als die Heiligste des Geschlechtes im höchsten Grade würdig war, werden die Engel und Heiligen gerufen haben: „Erhöhet eure Thore, denn in Maria zieht der König der Glorie ein." Aufschauend nun zum himmlischen Sion und seiner Bundeslade verherrlichen wir in diesem Psalm Maria, die makellose Braut des Herrn (Antiphon: Ante torum huius virginis), uns sehnend, durch reinen Wandel einstens auch dorthin zu gelangen.

Die Grundgedanken des direct messianischen Psalmes 44 *(Eructavit cor meum)*, dessen Gegenstand Christus als glorreicher Bräutigam der Kirche ist, sind folgende: Der Messias (rex) ist der Schönste des Geschlechtes, ein Held, der alle Feinde überwindet, ein ewiges Reich gründet und in opferfreudiger Liebe sich allererst an die jüdische Nation (Braut; regina a dextris), aber auch an die Heidenvölker (Nebenbräute; proximae eius) hingibt, sie an seiner Glorie theilnehmen läßt und so eine unendlich segensreiche Verbindung mit der Menschheit in der Kirche eingeht (V. 1—17), für die man nie genug danken kann. Wie die Kirche im großen und ganzen, so ist jede gerechtfertigte, ist speciell jede jungfräuliche Seele eine Braut Christi. Die schönste und mächtigste (specie tua intende; Antiphon) aller Bräute Christi ist Maria, und zwar nicht bloß wegen ihrer vollkommensten Jungfräulichkeit, sondern ganz besonders als Mutter des Gottmenschen, des zweiten Adams, neben dem sie als zweite, glücklichere Eva steht. Das geheimnißvolle, bräutliche Verhältniß Marias zu Christus wird im Marianischen Officium in Psalm 44 gefeiert. Wunderbar hatte Gott seine Stadt Jerusalem in der großen Gefahr beschirmt, die ihr von den Assyrern unter Sancherib drohte. Im Hinblick darauf ruft der Sänger von Psalm 45 *(Deus refugium nostrum)* dankbar aus: Gott ist unsere Zuflucht, seine Gnade (fluminis impetus) beschützt gegenüber den wild stürmenden Heidenvölkern Jerusalem, worin seine Wohnung steht; dies beweist ein Blick auf die Niederlage der Assyrer; mögen daher die Feinde Israels von dessen Verfolgung ablassen! Maria ist als Mutter des Gottmenschen in eminentem Sinne Stadt Gottes, gegen welche die Wogen der Leiden (namentlich unter dem Kreuze) furchtbar tosten; aber der Herr war mit ihr, tröstete sie in aller Trübsal und machte sie triumphiren über ihre und ihres Sohnes Bedränger, die schließlich stets unterliegen. Die Niederlage der Assyrer vor Jerusalems Thoren unter Sancherib war ein augenfälliger Beweis, daß Jerusalem festgegründet und die Lieblingsstadt Gottes sei, bestimmt, in der messianischen Zeit die wonnereiche Heimstätte auch der Heidenvölker zu werden, wie in Psalm 86 *(Fundamenta eius)* ausgeführt ist. Dieses alttestamentliche, gottbeschirmte Jerusalem war zunächst Typus der Kirche, welche in Wahrheit zur Völkermutter wurde, aber auch Typus Marias, welche als Gottesmutter civitas Dei ist; in dieser haben die Gläubigen aus allen Völkern Heimatsrecht, sofern sie alle, wie Brüder Christi, so auch Kinder

Marias sind, die sich dieser ihrer Gnadenmutter innig freuen (Antiphon: Sicut laetantium).

Im 95. Psalm *(Cantate Domino canticum novum)* fordert David alle Welt auf, mit ihm Gott zu verherrlichen ob der wunderbaren Gnadenhilfe, die er ihm den heidnischen Nachbarn gegenüber hatte zu theil werden lassen; die Heiden selber sollten erkennen, daß nur Jehovah der wahre Gott sei, und sollten ihn, der in der Zeitenfülle auf die Erde kommen und ein Reich der Gerechtigkeit gründen wird, anbeten. Ungleich wunderbarer und mächtiger als in den Siegen Davids erscheint Gott, der in Christo in die Welt gekommen, in den Siegen, welche die Gottesmutter Maria über alle Feinde der Kirche, speciell über die Feinde des orthodoxen Glaubens (Antiphon: Cunctas haereses interemisti), davongetragen; ob dieser Siege preisen wir Gott im Marianischen Officium. Auch der Psalm 96 *(Dominus regnavit)*, Lobpreis Gottes in Anbetracht eines großartigen Strafgerichtes über die Feinde der alttestamentlichen Theokratie, ist im Marianischen Officium Verherrlichung des zum Gericht über die Sünde ins Fleisch gekommenen Gottes ob der Macht, die er Maria gegen die Hölle und gegen alle Feinde der Kirche verliehen hat und stets bethätigt. Ungefähr in der gleichen Stimmung, als Jubellied ob der Macht Marias wider unsere Feinde, beten wir auch den Psalm 97 *(Cantate Domino . . . quia mirabilia fecit)*, der ursprünglich Lobpreis Gottes von seiten Davids für ein glänzendes Strafgericht über die Heiden ist, im Officium parvum.

In den gewöhnlichen[1] Lectionen wird die Weisheit redend eingeführt, welche von sich sagt, sie habe unter dem Gottesvolk (in Iacob — in electis — in Sion) Wohnung genommen und dort eine ebenso großartige (sicut cedrus exaltata sum) als liebliche (sicut cinnamomum et balsamum) Wirksamkeit entfaltet. Unter dieser Weisheit ist zunächst die persönliche Sapientia, der Logos, zu verstehen, welcher schon im Alten Testamente unter dem Gottesvolk in besonderer Weise wirksam war, sodann ins Fleisch kam, um von Jerusalem aus im Erlösungswerke sein Reich zu gründen, das einem Paradiesesgarten voll der gewaltigsten und lieblichsten Bäume und Pflanzen gleicht. In den Responsorien zu diesen Lesungen über die Weisheit wird die jungfräuliche Gottesmutterschaft Marias gepriesen, und deutet man daher die Sapientia füglich auf den fleischgewordenen Logos selber. Sofern aber Maria als Mutter des Logos in der Idee von Ewigkeit vor Gott stand und in gewissem Sinne auch schon im Alten Testament unter dem Gottesvolke wirksam war (erste und zweite Lection), kann man unter der Sapientia auch Maria verstehen, die in ihrer Macht und Glorie einer Ceder des Libanon, einer hochragenden Palme und den duftigsten Kräutern gleicht (dritte Lection). Ueber das *Te Deum laudamus* am Schluß der Matutin vgl. S. 447.

Die Laudes sind vorwiegend morgendlicher Lobpreis Gottes ob all dem Großen, so er an Maria und durch sie gethan hat und noch thut, dann in Psalm 62 und 66 auch sehnsuchtsvolle Hingabe an Gott und Bitte um Segen für den beginnenden Tag (Näheres über die Laudespsalmen und über das

---

[1] Die im Advent haben zu ihrem Gegenstand das Hauptgeheimniß der Adventszeit, die Ankündigung der Incarnation nach Luc. 1, 26 ff.

Benedictus vgl. S. 452). Der Hymnus, die Fortsetzung des Hymnus in der Matutin (von Venantius Fortunatus) ist Verherrlichung Marias als der Gottesmutter und der zweiten, glücklichen Eva. Die Commemoratio sanctorum ist dieselbe wie in der Vesper.

6. Die kleinen Horen haben gleich dem Completorium je drei Psalmen, welchen der Hymnus des Completoriums (Memento, rerum conditor; vgl. Nr. 4, S. 490) vorausgeht. Im ersten Psalm (53) der Prim flehen wir im Vertrauen auf die Fürbitte der verklärten Himmelskönigin (Antiphon: Assumpta est Maria) um Gottes Beistand wider die mannigfachen Feinde, welche den Tag über uns bedrohen werden, und versprechen wir ihm dafür das Opfer des Lobpreises (in der Persolvirung des Marianums) bringen zu wollen. Der Psalm 84 *(Benedixisti, Domine, terram tuam)* ist aus der Zeit, wo das babylonische Exil wohl gelöst (V. 1—4), aber die Lage der Heimgekehrten noch eine sehr gedrückte war, weshalb sie flehen, Gott möge doch seinen Zorn ganz von ihnen abwenden und sie voll begnadigen (V. 5—8); auf diese Bitte hin wird ihnen ein Zustand reichsten Segens und Friedens (im messianischen Reiche) verheißen. Die Kinder Marias sind wohl durch die Rechtfertigung in Christo von schwerer Sünde und vom ewigen Tode frei; aber solange sie noch hienieden pilgern, seufzen sie unter dem Druck der verkehrten Begierlichkeit, erfahren sie Tag für Tag in mannigfachen Versuchungen und Kämpfen, daß sie noch in einem Quasi-Exil sich befinden; darum flehen sie im Vertrauen auf die Fürbitte Marias, welche die persönliche Misericordia et Benignitas Dei uns gebar, täglich in der Prim, Gott möge den Tag über mit seiner Gnade belebend ihnen nahe sein, damit sie mehr und mehr über die Alltagsfehler hinaus und dem Zustand vollkommenen Friedens und vollendeter Gerechtigkeit nahekommen. Weil Dankbarkeit für den Empfang neuer Gnaden besonders würdig macht, fordern wir in Psalm 116 *(Laudate Dominum omnes gentes)* alle Welt auf, mit uns Gott zu loben ob all der Gnaden, welche die Welt, welche speciell wir unter Vermittlung Marias und in gewissem Sinne durch ihre Hand von Gott empfangen haben.

Das Tagesleben eines jeden guten Christen und Marienkindes ist ein Wallfahren durch das Thal der Zähren hinauf zum himmlischen Sion, zum Erbe des Herrn, wo Maria bereits in Macht und Herrlichkeit thront (vgl. die einzelnen Kapitel der kleinen Horen); sehr passend werden daher in Terz, Sext und Non alttestamentliche Wallfahrtslieder (Gradualpsalmen) gebetet. Im ersten Psalm der Terz (Ps. 119; *Ad Dominum cum tribularer*) fleht ein frommer Exsulant, der trotz seiner Friedensliebe von händelsüchtigen Feinden, für die ihm keine Strafe Gottes als zu groß erschien, arg verfolgt wurde, zu Gott um endliche Befreiung von diesen Drängern. Maria hatte als Mutter des „Mannes der Schmerzen" während ihres Erdenlebens viel zu leiden, und die Kirche wendet daher am Siebenschmerzenfest unsern Psalm auf sie an; wie aus ihrer Seele heraus mag man ihn im Officium Marianum beten, oder aber man klage im Aufblick zu ihr als der Schmerzensmutter dem barmherzigen Gott mit den Worten unseres Psalmes die eigenen Kämpfe und Leiden und flehe namentlich um Beistand wider die Versuchungen der Hölle unter tags. — Aus dem babylonischen Exil hinaufschauend nach den Bergen des Heiligen Landes fleht in Psalm 120 *(Levavi oculos meos)* ein frommer Israelite um

Hilfe vom allmächtigen Gott, die er auch ganz zuversichtlich erwartet. Diesen Psalm im Marianum betend, erheben wir unsern Blick zum himmlischen Sionsberg, wo neben unserem allmächtigen Schirmer Maria thront, deren Auge stets liebevoll über uns wacht und von wo uns den Tag über und allzeit unter ihrer Vermittlung die erflehte Hilfe kommt. Den Psalm 121 *(Laetatus sum)* mag man auch in der Terz so beten, wie oben S. 488 zur Vesper angegeben wurde.

Wie Knecht und Magd auf die Hände und Werke des Gebieters und der Gebieterin schauen, so blickten die mit Verachtung und Drangsalen aller Art gesättigten Exulanten unverwandt und sehnsuchtsvoll zu Gott als ihrem Erbarmer empor und erflehten von ihm in Psalm 122 *(Ad te levavi oculos)* Hilfe in ihrer Noth. Gegenüber den übermüthigen Feinden unseres Heiles bedürfen wir jede Stunde des Tages übernatürlicher Hilfe; um diese bitten wir zur Sext den Herrn, von dem wir als Knechte und Mägde uns ganz abhängig wissen, und schauen dabei unverwandten Blickes auf Maria, die unsere Bitten unterstützt. „Nur Gott hat uns aus der großen Gefahr, worin wir uns befanden, gerettet; Dank sei ihm dafür"; das ist der Grundgedanke des 123. Psalms *(Nisi quia Dominus)*, mit dessen Worten wir in der Sext des Marianums dem Herrn aus freudigem Herzen für all den gnadenvollen Schutz danken, den er uns auf Anrufung und Fürbitte Marias in leiblicher und geistiger Gefahr auf unserer bisherigen Pilgerfahrt und speciell am laufenden Tage schon angedeihen ließ. Im 124. Psalm *(Qui confidunt in Domino)* spricht ein frommgläubiger Israelite die Zuversicht aus, daß Gott die schon von Natur feste Stadt Jerusalem (Theokratie) allzeit gegen ihre Feinde schirmen werde, und erfleht sodann Gottes Hilfe in gegenwärtiger mißlicher Lage der Stadt. Die alttestamentliche Gottesstadt war nicht bloß Typus des himmlischen Jerusalem, sondern auch der Kirche Gottes auf Erden; letztere, die schon ihrer Gründung gemäß unvergänglich ist, schirmt Gott speciell noch auf die Fürbitte Marias, die wir als den festen, den Feinden erschrecklichen „Thurm Davids" (Hohel. 4, 4) preisen; Ausdruck unserer Zuversicht auf diesen Schutz und zugleich Bitte um ihn ist Psalm 124 in der Sext des Marianums.

Der erste Psalm der Non (Ps. 125; *In convertendo*) ist gleich Psalm 84 aus der Zeit, wo das babylonische Exil zwar gelöst, aber die Lage der Heimgekehrten noch eine sehr traurige war. Diese erinnern sich der Freude, welche ob der Lösung des Exils unter den Israeliten herrschte (V. 1—3); bezeichnen aber sodann ihre dermalige Lage als Quasi-Exil (captivitas), um dessen Lösung (converte) sie bitten und die sie als freudenreiche Ernte nach thränenreicher Saat zuversichtlich erhoffen (V. 4—6). Im Marianum geben wir in diesem Psalm zuerst unserem freudigen Dank Ausdruck für die Lösung des Sündenexils in der Justification und flehen sodann, Gott möge uns mehr und mehr auch noch von dem schweren Druck der übriggebliebenen, Tag für Tag sich geltend machenden und Thränen uns entlockenden Begierlichkeit befreien und zu diesem Zwecke besonders auf die Fürbitte Marias, die hienieden auch in Mühsal säete, im Himmel aber reichlich erntete, einen befruchtenden Gnadenstrom über uns kommen lassen. Die Erklärung des folgenden Psalms (126) vgl. S. 488. Der dritte Psalm der Non (Ps. 127; *Beati omnes*) schildert

das Glück, welches Israel zu theil wird, wenn es gottesfürchtig ist, nämlich genußreicher Arbeitserwerb, reicher Kindersegen, dauernder Friede in der Hauptstadt (Jerusalem) und im Lande. Im Officium Marianum wird man diesen Psalm füglich im Hinblick auf den verklärten Heiland und seine jungfräuliche Mutter beten. Als erhabenstes Ideal der Gottesfürchtigen hat der Gottmensch alle Tage seines Erdenlebens den gottväterlichen Willen unter schweren Entsagungen aufs genaueste erfüllt, darum genießt er jetzt zur Rechten des Vaters die volle Frucht aller seiner Entsagungen (labores manuum). Seine Braut, die Kirche, gebiert ihm unzählige Kinder, die an dem Tische (Gnadenmittel — besonders Eucharistie), welchen er ihnen bereitet hat, wohl gedeihen; möge die Kirche (Jerusalem) nur eines steten Friedens genießen und immer noch zahlreichere Kinder erlangen. Als zweite Eva ist auch Maria die Braut des Herrn, und alle Gerechtfertigten sind auch ihre Kinder, und insofern kann der Psalm auch auf Maria in ihrem Verhältniß zu Christus und der Kirche bezogen werden. — Jede der kleinen Horen hat ihre eigene Collecte, in welcher die vorausgegangenen an den Vater resp. an den Sohn gerichteten Bitten unter jedesmaliger Berufung auf die Fürbitte und die Gnadenhilfe Marias als der Gottesmutter kurz zusammengefaßt sind. Die Schlußformeln der Horen lauten wie die von Vesper und Laudes. Ueber die Marianischen Schlußantiphonen vgl. S. 430.

§ 24.

Die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligen-Litanei; Lauretanische und Namen-Jesu-Litanei.

1. In Verbindung mit den liturgischen Tagzeiten (nach den Laudes) wurden ehedem de praecepto und werden aus freien Stücken vielfach noch jetzt die sogenannten *Psalmi poenitentiales* mit der (Allerheiligen-) Litanei gebetet, weshalb sie im Brevier stehen; es sind die Psalmen 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142. Vom hl. Augustin berichtet sein zeitgenössischer Biograph Possidius, er habe in seiner letzten Krankheit Davidische Bußpsalmen („psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia") auf eine Tafel schreiben und diese seiner Lagerstätte gegenüber aufhängen lassen, um diese Psalmen wieder und wieder unter Thränen lesen, dadurch für den letzten Streit sich stärken und auf einen guten Tod sich vorbereiten zu können. Wie viele und welche Psalmen es gewesen, sagt Possidius nicht. Cassiodor († 563) kennt in seiner Psalmenerklärung bereits unsere sieben Bußpsalmen und gibt als Grund der Siebenzahl an: quia totidem modis remittuntur peccata nostra: baptismo, passione martyrii, eleemosyna, dimittendo aliis, convertendo alios, abundantia charitatis, poenitentia. Die Expositio in septem psalmos poenitentiales, welche Gregor I. beigelegt wurde, ist entschieden unecht; aber unzweifelhaft dürfte sein, daß vereinzelt schon im frühern Mittelalter unsere sieben Bußpsalmen in Verbindung mit den canonischen Tagzeiten an bestimmten Tagen gebetet wurden. Gewiß ist, daß sie von den Cisterciensern seit dem Generalkapitel im Jahre 1194 jeden Freitag der Woche nach der Prim in Procession gebetet wurden. Einen Commentar derselben verfaßte Innocenz III., welcher mehrere mystische Deutungen der Siebenzahl

gibt [1], auch soll er bestimmt haben, daß seine Kapläne sie nur in der Quadragesima beten sollten, was sofort auch die Angehörigen des neu entstandenen Franziskanerordens und andere thaten, während man sie vordem vielfach an allen dies trium lectionum extra tempus paschale et octavas maiores betete (cf. *Radulph. Tungrens.* l. c. prop. 21). Bis auf Pius V. war es Pflicht, die Bußpsalmen an allen Freitagen der Fastenzeit, an welchen das Officium feriale traf, zu beten; in der mehrerwähnten Bulle Quod a nobis entband genannter Papst von dieser Verpflichtung, verlieh aber denen, welche an jenen Freitagen die Bußpsalmen mit der Litanei aus freien Stücken beten, einen Ablaß von je 50 Tagen. Die Quadragesima ist die Zeit gesteigerter Bußthätigkeit, und am Freitag hat der Heiland in der intensivsten Weise, durch Hingabe des Lebens in den Tod, für uns gebüßt, woraus erklärlich wird, warum gerade die Freitage der Fastenzeit für die liturgische Persolvirung der Bußpsalmen anberaumt wurden.

Die Bußpsalmen werden auch noch bei verschiedenen andern liturgischen Anlässen gebetet. Daß bei Ertheilung der heiligen Oelung die adstantes die Bußpsalmen mit Litanei beten, ist im römischen Rituale nicht vorgeschrieben, aber — wahrscheinlich im Hinblick auf das oben erwähnte Beispiel des hl. Augustin — empfohlen. Beim Beginn der Einweihung einer Kirche muß der Bischof sie beten, theils um sich durch Buße (er fastet auch tags zuvor) für diesen heiligen Act vorzubereiten, theils um den Gläubigen anzudeuten, daß die Weihe des geistigen Tempels, was jeder Gerechtfertigte ist, mit Buße beginnen müsse; aus ähnlichem Grunde vor der Altarweihe, wenn sie ohne Kirchweihe stattfindet. Bei der Einweihung eines Gottesackers sind nach dem Pontificale die Bußpsalmen und Litanei während der wiederholten Besprengung des Cömeteriums mit Weihwasser vorschriftsgemäß zu beten, und zwar, wie aus den zugehörigen Orationen sich ergibt, in der Intention, Gott möge den Fluch der Sünde, und was mit ihm zusammenhängt, von dieser Stätte nehmen und sie sofort heiligen sowie auch jene, welche einst hier ruhen sollen, von ihren Sünden befreien. Warum die Bußpsalmen nach Vorschrift des Pontificale am Aschermittwoch bei der *expulsio poenitentium* und am Gründonnerstag bei deren *reconciliatio* sowie bei der *absolutio anathematizati* gebetet wurden, bedarf wohl keiner Erklärung. Der Ordensmann soll in ganz besonderer Weise Mann der Entsagung, des büßenden Ernstes sein. Im Kloster hat der Abt den Geist der Buße durch Befehl und Beispiel aufrechtzuhalten, und bedarf er hierzu einer besondern Gnade von oben; behufs ihrer Erlangung wird daher bei der Benediction eines Abtes nicht bloß (wie bei der Priester- und Bischofsweihe) die Allerheiligenlitanei gebetet, sondern es werden derselben die Bußpsalmen vorausgeschickt.

Weil es schwer ist, die sieben Bußpsalmen psychologisch zu ordnen, so daß sie den Hauptstadien der Bekehrung entsprechen, hat die Kirche sie einfach nach der Reihenfolge im Psalterium in die Liturgie aufgenommen. Vielleicht dürften sie psychologisch sich folgendermaßen ordnen lassen: In Psalm 37 *(Domine, ne in furore tuo arguas me)* fühlt der Sünder das ganze Elend der Sünde, ihre verderblichen

[1] Vgl. des nähern über die Symbolik der Siebenzahl *Bona,* De divina psalmodia, c. 14. § 1.

Wirkungen am Leib und in der Seele, besonders in der Einbildungskraft; er weiß sich selbst von den Genossen seiner sündhaften Lust verlassen, zittert angstvoll vor dem strengen Richter, ist jedoch nicht ohne Vertrauen auf ihn. Aehnlich, doch schon viel beruhigter ist die Stimmung des Sünders in Psalm 6, welcher den gleichen Anfang hat. Auch im 101. Psalm *(Domine, exaudi orationem meam)* ist der Blick des Beters immer noch auf die bittern Folgen der Sünde gerichtet, aber es tritt die feste Hoffnung auf den allmächtigen Erbarmer und die innere Abgelöstheit von der Sünde schon viel mehr in den Vordergrund als in den zwei vorigen Psalmen. Im 50. Psalm hat sich der Sünder noch mehr von den fühlbaren Folgen der Sünde abgewendet, um die Sünde selber in ihrem eigentlichen Unwesen, als Beleidigung Gottes (tibi soli peccavi) und zugleich in ihrer Wurzel (Erbsünde) zu erkennen und um auf die herrlichen Wirkungen der Verzeihung zu schauen. Ist sich so der Sünder ganz klar geworden, wie es mit ihm stehe, in welch gefährlicher Tiefe (de profundis) er stecke, und was ihm Noth thue, so fleht er in Psalm 129 und 142, in welchen Bitte und Zuversicht vorherrscht, zu Gott um Versöhnung, um den Heiligen Geist, um Erleuchtung; und sind ihm diese nach mühevollem Sechstagewerk zu theil geworden, so spricht er in Psalm 31, unter stetem Rückblick auf sein früheres Unglück in der Sünde, den innigen Dank aus für die Sabbatruhe, in welche er eingegangen.

2. Daß man an die alttestamentlichen Bußpsalmen wohl seit alters in der Liturgie auch noch specifisch neutestamentliche resp. kirchliche Gebete abschließend angereiht haben werde, ist a priori wahrscheinlich. Unmittelbar an dieselben schloß sich am passendsten der Ruf um Erbarmen, das Kyrie eleison, Christe eleison, an, das schon sehr frühe unter dem Namen *Litania* (vgl. I, 495) bei der Opferfeier gebräuchlich war. In der Regel des hl. Benedikt führt das Kyrie eleison, welches in den einzelnen Horen dem abschließenden Gebete vorausgeschickt wird, den Namen Litania [1], der nachmals auch auf die detaillirten Bitten um Erbarmen überging, welche mit dem Rufe Kyrie eleison beginnen und unter Anrufung einzelner Heiligen, sodann unter Berufung auf einzelne Thatsachen unserer Heilsbereitung an den dreieinigen Gott gerichtet werden, wie dies in der sogenannten Allerheiligen-Litanei geschieht, welche Jahrhunderte hindurch die einzige Litanei in diesem weiten Sinne des Wortes war und im Grunde genommen noch jetzt die einzige liturgische Litanei ist, daher in den liturgischen Büchern kurzweg Litania heißt. Sie kommt nicht bloß in Verbindung mit den Bußpsalmen, sondern auch getrennt von denselben vor, nämlich bei Ertheilung der höhern Weihen, dann bei der Taufwasserweihe am Karsamstag und Pfingstsamstag und an den liturgischen Bitt- oder Litaneitagen (Litaniae maiores am Marcustag; Litaniae minores vor Christi Himmelfahrt), wovon in der Lehre vom Kirchenjahr eingehender die Rede sein wird; ferner am Schluß des vierzigstündigen Gebets und bei den Bittprocessionen in bestimmten Anliegen, z. B. ad petendam pluviam vel serenitatem aeris, tempore belli, famis etc. (cf. Rituale Rom., De processionibus). Während jahrhundertelang die Zahl der anzurufenden Heiligen und der vorzutragenden Bitten nach Zeiten und Gegenden mannigfach ver-

[1] In einem Codex von Monte Cassino aus dem Jahr ca. 1000 ist vorgeschrieben, daß man an der Vigil von Mariä Himmelfahrt hundertmal Kyrie eleison, hundertmal Christe eleison und hundertmal Kyrie eleison singe, und dieser ganze Gesang heißt Litania.

schieden war, ist man jetzt an das im Brevier Pius' V. und im römischen Pontificale von 1596 fixirte Formular gebunden, in welches nachmals (1683) der Name des hl. Joseph und erst in neuester Zeit die Verse a flagello terraemotus, a peste, fame et bello noch eingeschoben wurden (S. C. R. d. 11. Sept. 1847), eigenmächtige Einschaltungen aber nicht gemacht werden dürfen [1].

Nachweislich hatte Litania schon im frühern Mittelalter einen erweiterten Sprachgebrauch und begriff man darunter nicht mehr bloß das Kyrie, Christe, Kyrie eleison, sondern auch schon die wohl zunächst bei der Taufwasserweihe angereihten Anrufungen der Heiligen, wie aus Amalarius (De off. eccl. I. 28) zu ersehen ist, desgleichen aus Rhabanus Maurus, welcher (De inst. cler. II. 38) bezüglich der Litanei bei der Taufwasserweihe sagt: Litaniae aguntur, ut communicatio et memoria et oratio sanctorum nos ad ventura gaudia consequenda adiuvet. Die auf uns gekommenen Formularien der Allerheiligen-Litanei aus dem frühern Mittelalter [2] lassen ersehen, daß der Umfang der in Rede stehenden Litanei nach Zeiten und Gegenden sehr verschieden war.

3. Außer der in sensu stricto liturgischen Allerheiligen-Litanei gibt es noch zwei andere, welche dermalen für die ganze Kirche approbirt sind, darum auch in den neuesten Ausgaben des römischen Rituales und Breviers stehen und gemäß Entscheidung der S. C. R. d. 29. Oct. 1882 gleich der Allerheiligen-Litanei auch bei liturgischen Gottesdiensten, z. B. bei feierlichen Litanei-Andachten (in der Frohnleichnamsoctav u. dgl.) und bei Processionen, aber nur in lateinischer Sprache (nicht in lingua vulgari), gesungen und gebetet werden dürfen, nämlich die sogenannte Lauretanische Litanei und die Litanei vom allerheiligsten Namen Jesu, durch deren andächtige und reumüthige Abbetung jedesmal ein Ablaß von 300 Tagen gewonnen wird; wer die Lauretanische Litanei täglich betet, kann außerdem an den fünf Muttergottesfesten, welche gebotene Feiertage sind, einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen gewinnen.

Zu den beiden genannten Litaneien kommen noch verschiedene andere [3], z. B. vom heiligsten Altarssacrament, vom Leiden Christi, Bruderschafts-Litaneien, Armenseelen-Litaneien u. s. w., die von Rom nicht approbirt sind; solche Litaneien waren früher durch die Congregatio indicis schlechthin (auch für den privaten Gebrauch) verboten, am 23. April 1860 aber hat die genannte Congregation erklärt, daß solche Litaneien mit Approbation der Bischöfe für den privaten Gebrauch veröffentlicht werden dürfen; die Congregation der Riten sodann hat unter dem 29. October 1882 ausdrücklich erlaubt, daß man solche mit bischöflicher Approbation versehene Litaneien auch bei öffentlichen Andachten, die aber keinen eigentlich liturgischen Charakter haben, z. B.

---

[1] Vgl. hierüber sowie überhaupt bezüglich der Litaneifrage meine einschlägigen Artikel im Augsburger Pastoralblatt 1860, S. 149 ff. 287 f.; 1862, S. 304 ff. Innsbrucker Theolog. Zeitschrift 1881, S. 573; 1883, S. 190.

[2] Mehrere finden sich in der Migne'schen Sammlung Patr. lat. (LXXX, 411; XCIX, 623; CI, 522. 1391; CXXXVIII, 886; CLI, 865. 920); eine Litania romana von beträchtlichem Umfang aus dem Jahre 887 s. bei *Muratori*, Liturg. rom., 74.

[3] Schon im Jahre 1602 erschien in München ein umfänglicher „Fasciculus sacrarum litaniarum".

bei Rosenkranzandachten und andern Volksandachten, in lingua vulgari bete oder singe, wie das bei uns in Deutschland schon lange zuvor vi consuetudinis geschehen war.

Die Lauretanische Litanei, deren unbekannter Verfasser im 14. Jahrhundert gelebt haben dürfte, hat ihren Namen daher, weil sie seit Jahrhunderten im heiligen Hause zu Loreto [1] an den Samstagen mit besonderer Feierlichkeit gesungen wird. Schon von Sixtus V., dann von Clemens VIII. und Alexander VII. wurde sie unter dem Namen Lauretanische Litanei approbirt und mit Ablässen begnadigt. Unter Pius IX. erhielt sie den Zusatz: Regina sine labe originali concepta, unter Leo XIII. (1883) den weitern Zusatz: Regina sacratissimi rosarii. Sie schließt officiell (nach der Raccolta) mit dem dritten Agnus Dei, und ist daher die Hinzufügung des Sub tuum praesidium mit den folgenden Gebeten behufs Gewinnung des Ablasses nicht nothwendig.

Für die Litanei vom heiligsten Namen Jesu suchten schon im 17. Jahrhundert einzelne Fürsten und Bischöfe um Approbation in Rom nach, welche aber nicht ertheilt wurde (S. C. R. d. 7. Sept. 1850). Bei Gelegenheit der feierlichen Canonisation der japanesischen Martyrer im Jahre 1862 legten dann mehrere Bischöfe und Cardinäle dem Heiligen Vater die Bitte vor, er möge aus den im einzelnen verschiedenen Formularien genannter Litanei eines approbiren und mit Ablässen versehen. Die Approbation des nunmehr officiell festgestellten Formulars geschah durch Pius IX. (21. October 1862) für die ganze Kirche, ein Ablaß von 300 Tagen aber wurde nur den Gläubigen jener Diöcesen verliehen, für welche die betreffenden Bischöfe eigens nachgesucht hatten; erst Leo XIII. (16. Januar 1886) dehnte auch den Ablaß auf die ganze Kirche aus. Dieser Ablaß, desgleichen die auf die Lauretanische Litanei verliehenen Ablässe, kann auch den armen Seelen zugewendet werden.

§ 25.

Die Gradualpsalmen.

Gradualpsalmen (cantica graduum) heißen nach der Vulgata die Psalmen 119—133, deren jeder im Hebräischen die Ueberschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת führt, welche von den LXX durch ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν übersetzt wird. Schon bei einzelnen Vätern findet sich die Deutung der erwähnten Ueberschrift im Sinne von „Lieder der Hinaufzüge" (ἀναβάσεων), nämlich der heimkehrenden Exulanten aus dem babylonischen Niederland in das höher gelegene Palästina. Allein einige der in Rede stehenden 15 Psalmen gehören sicherlich der nachexilischen Zeit an, weshalb viele der neuern Erklärer die „Lieder der Hinaufzüge" als Pilger- oder Wallfahrtslieder betrachten, welche in der nachexilischen Zeit von den frommen Israeliten bei dem herkömmlichen Hinaufziehen nach Jerusalem (Matth. 20, 18. Joh. 2, 13; 7, 8) zu den drei Hauptfesten gesungen wurden. Neuestens wollte Delitzsch (nicht ohne Künstelei) in unsern 15 Psalmen „einen stufenweise fortschreitenden (kletternden) Gedankenrhythmus", einen klimaktischen ascensus nachweisen und hieraus die fragliche Psalmüberschrift erklären. Jüdische Erklärer sagen, die 15 Psalmen seien bei der Festlichkeit des Wasserschöpfens (Joh. 7, 37) am Laubhüttenfeste von den Leviten auf den

---

[1] Ueber dasselbe wird im Abschnitt vom Kirchenjahr beim Fest der translatio domus almae lauretanae das Nöthigste beigebracht werden sowie über das Rosenkranzgebet beim Rosenkranzfest.

15 Stufen vom Frauen- zum Männervorhof gesungen und seien dann hiernach benannt worden, wie wir ja auch die Meßgesänge, welche noch im Mittelalter vom Cantor auf einer der Ambostufen vorgetragen wurden, Gradualien nennen. Schon mehrere Väter haben die 15 Stufenpsalmen mystisch auf 15 Stufen des innern Lebens (ascensiones cordis) gedeutet, auf welchen man aus den Niederungen der Sünde und des mühseligen Erdenlebens durch Erfüllung der Gebote des Alten Testamentes (in der Siebenzahl gesinnbildet) und der Vorschriften des Neuen Bundes (seine Zahl ist acht; 7 + 8 = 15) zur himmlischen Seligkeit emporsteigt. Nach den bekannten drei Wegen des geistlichen Lebens, der via purgativa (status incipientium), illuminativa (status proficientium) und unionis (status perfectorum) vertheilten dann die Mystiker und Asceten unsere 15 Gradualpsalmen nach ihrer Reihenfolge im Psalterium in drei Gruppen von je fünf Psalmen und deuteten jeden einzelnen Psalm auf eine der 15 Stufen des in den erwähnten drei Grundgestalten sich verlaufenden geistlichen Lebens, wobei es freilich nicht ohne exegetische Künsteleien und Willkürlichkeiten abging. So entsprächen z. B. den 15 Psalmen nach der Reihenfolge im Psalter folgende ascetische Stufen: fuga infidelitatis ac impietatis (Ps. 119), vera magnanimitas (Ps. 120), vera voluptas (Ps. 121), charitas in Deum (Ps. 122), vera confidentia (Ps. 123), vera spes (Ps. 124), amor proximi (Ps. 125), firma fides (Ps. 126), timor offendendi Deum (Ps. 127), zelus divinae legis (Ps. 128), poenitentia (Ps. 129), vera humilitas (Ps. 130), vera mansuetudo (Ps. 131), fraterna unio (Ps. 132), unio cum Deo in coelesti Ierusalem (Ps. 133).

Als eigener liturgischer Gebetscyklus in Verbindung mit dem kirchlichen Stundengebet begegnen uns die Gradualpsalmen nachweislich im elften und zwölften Jahrhundert bei den Cluniacensern (Consuetudin. Clun. I, 5) und bei den Hirschauer Benediktinern (Consuetudin. Hirsaug. I, 28). Sie beteten die Gradualpsalmen jede Nacht vor Beginn der Nocturnen und zwar je fünf in einer Abtheilung in Verbindung mit Versikel und Oration; die ersten fünf beteten sie für die verstorbenen Ordensbrüder und für alle Verstorbenen, die nächsten fünf für sich selbst und die letzten fünf pro Regibus et omnibus suis familiaribus adhuc viventibus. Von den Benediktinern adoptirten (wenigstens für das officium feriale) diese schöne Uebung auch andere Orden und geistliche Genossenschaften (*Radulph. Tungrens.* prop. 21); der Weltclerus scheint von Anfang an die Gradualpsalmen nur in der Fastenzeit de praecepto gebetet zu haben und zwar an allen Ferien vom Aschermittwoch an. Es sind deshalb in den ältern Brevieren die Gradualpsalmen mit ihren Versikeln und Orationen beim Aschermittwoch eingereiht und tragen die Rubrik: ab ista feria quarta cinerum usque in coena domini et nullo alio tempore ante inchoationem matutini absolute incipitur canticum graduum in feriali officio. In der ersten von Pius V. (1568) veranstalteten officiellen Ausgabe des römischen Breviers sind die Gradualpsalmen nur noch an den durch kein festum novem lectionum behinderten Mittwochen der Quadragesima und zwar im Chor nach altem Brauch vor der Matutin, privatim zu jeder gelegenen Zeit zu beten; aber selbst an diesen Mittwochen ist man nach der zugehörigen Bulle Quod a nobis des genannten Papstes nicht unter einer Sünde gehalten, die Gradualpsalmen zu recitiren; doch hat der Papst, um zu

deren freiwilliger Persolvirung anzueifern, allen, welche sie beten, pro singulis vicibus einen Ablaß von 50 Tagen verliehen. Wo die Gradualpsalmen zwar nicht vi legis ecclesiasticae, aber vi consuetudinis im Chor annoch gebetet werden, darf man gemäß wiederholter Erklärung der Rituscongregation von dieser Gewohnheit nicht abgehen. — Wie schon bei den Cluniacensern im zwölften Jahrhundert, so sind noch jetzt im römischen Brevier die Gradualpsalmen in drei Gruppen von je fünf Psalmen vertheilt, auf welche jedesmal liturgische Preces (Kyrie, Pater noster, Versikel, Oration) folgen; aus diesen ist zu ersehen, in welcher speciellen Intention die zugehörigen fünf Psalmen gebetet werden sollen. Die ersten fünf, welche mit Requiem aeternam geschlossen werden, sind für alle armen Seelen im Fegfeuer und sozusagen aus ihrem Innern heraus zu beten, in welchem sie arg gequält (Ps. 119), aber doch voll zuversichtlicher Hoffnung (Ps. 120) auf die heiß ersehnte Erlösung (Ps. 122) sind, im voraus auf die Wonnen des himmlischen Jerusalem sich freuend (Ps. 121. 123). Die nächsten fünf Psalmen sind vertrauensvolles (Ps. 124) Flehgebet für alle Glieder der Kirche (congregatio) um Verzeihung der Sünden (quos delictorum catena constringit, miseratio tuae pietatis absolvat); in den letzten fünf bitten wir im Gefühle unserer Hilfsbedürftigkeit (Ps. 129) in demuthsvollem (Ps. 130) Hinweis auf den gottmenschlichen Sprößling Davids (Ps. 131) um Gottes Beistand (coeleste auxilium) zur Erreichung unseres natürlichen und übernatürlichen Zieles (vgl. Thalhofer, Psalmenerklärung [4. Aufl.] 761—762. *Bona*, Divina psalmodia c. 15. *Gavantus*, Comment. in rubr. Brev. IX, 3).

§ 26.

Das Officium defunctorum.

Anmerkung. Ehe der Verfasser dieses Handbuches das Officium defunctorum in Angriff nehmen konnte, wurde er von einer Lungenentzündung befallen und am 17. September 1891 durch den Tod dem Zeitlichen entrückt. Der folgende zwischen * * stehende Text wurde von dem Dahingeschiedenen seinen Zuhörern bei den Vorlesungen dictirt; die Erläuterung ist auf Wunsch des Verstorbenen von dem Herausgeber ausgearbeitet.

* Dem Gebrauch, bei den Todten vor deren Beerdigung Nachtwachen, Vigilien mit Gebet und Psalmen zu halten, begegnen wir im vierten Jahrhundert. Die Apostolischen Constitutionen verordnen, daß man den 3., 9., 40. Tag und den Jahrestag feiere mit Psalmen, Gesungen und Gebet. Im frühern Mittelalter pflegte man auch am ersten Tag eines Monats und sonst öfters neben dem täglichen Stundengebet noch das Officium defunctorum zu persolviren, das schon im zwölften Jahrhundert aus drei Nocturnen bestand, und welchem im 13. Jahrhundert auch Vesper und Laudes beigefügt wurden.

In seiner dermaligen Gestalt ist das Officium defunctorum durch Pius V. fixirt worden; vordem herrschte mannigfache Verschiedenheit. Nur am Allerseelentag muß das Officium defunctorum von allen verrichtet werden, welche in einem höhern Ordo sind. Füglich betet und liest man die Psalmen und Lectionen ex mente defunctorum; das Gleiche gilt von dem sogenannten Libera bei der absolutio ad tumbam (welche absolutio a peccatis pro defuncto ist, d. h. mittlerische Fürbitte und mittlerischer Segen — aspersio und thurificatio). *

Schon die Heiden opferten und beteten für die Verstorbenen, wie schriftliche und monumentale Zeugnisse beurkunden (Grabstelen der Aegypter, Gräber in Cervetri, Cornetro bei Rom, Charonmünze), brannten Lichter über den Gräbern (*Hier.*, Ep. contra Vigil. c. 7) und schütteten aus einem lecythus (Tanagrafiguren aus Böotien, viertes Jahrhundert v. Chr.) Oel auf den Grabhügel, damit „die Erde leicht werde". Ebenso kannten auch die Juden Opfer und Gebete für die Verstorbenen; denn nach 2 Makk. 12, 46 „ist es ein heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden". Die Christen konnten diesen Beispielen um so eher folgen, als Christus selbst am Kreuze an dem sterbenden Schächer noch einen Act der Gnade geübt hatte (Luc. 23, 43) und die Gräber der Entschlafenen sich öffneten (Matth. 27, 52). Auch Inschriften in den Katakomben enthalten Fürbitten, z. B.: Das ewige Licht dir, Timothea, in Christus u. s. w. (vgl. Wolter, Römische Katakomben [1866], 27).

Die Apostolischen Constitutionen (VI. 30) fordern schon auf: „Versammelt euch in den Cömeterien zur Lesung der heiligen Bücher, singet Psalmen für die entschlafenen Martyrer und alle Heiligen vom Anfang und für eure im Herrn entschlafenen Brüder." Buch VIII. Kap. 40 erwähnt das Gebet für Verstorbene bereits am Schlusse der Laudes und der Vesper und erklärt das Alter unseres Versikels Fidelium animae. Von solch allgemeinem Gebete für Verstorbene redet auch der hl. Augustinus in seinem Sermo de cura agenda pro mortuis. Um dieselbe Zeit wurden auch schon für einzelne Verstorbene nach der Hierarch. coel. (c. 7. n. 2) in der Versammlung praesente cadavere Bitt- und Dankgebete verrichtet, die Verheißungen über die Auferstehung gelesen und die Lieder der Psalmen gesungen. In diesem Berichte sind also schon die Hauptbestandtheile unseres heutigen Officium defunctorum (Orationen, Lesungen, Psalmen) genannt. Chrysostomus (Hom. 5 in Hebr. 4) nennt Hymnen- und Psalmengesang für Verstorbene und citirt Ps. 114, 7; 22, 4; 31, 7; allein seine Angaben lassen noch eine mehrfache Auffassung zu; Gregor von Nyssa dagegen ist sicherer Zeuge für den frühen Gebrauch des Officium defunctorum, indem er berichtet, bei der Beerdigung der Schwester des hl. Basilius, der hl. Makrina, habe man während der Nacht Psalmen gesungen (In vita Macrinae. *Migne*, P. gr. XLVI, 991). Aus diesen nächtlichen Gebeten erklärt sich der Name „Vigiliae" für unser Officium. Schon die Maler in den Katakomben entlehnten aus den üblichen Gebeten der commendatio animae und des Officium defunctorum Motive zu den Bildern: Himmelfahrt des Elias, Noe in der Arche, Job (lect.), Abrahams Opfer, Durchzug durchs Rothe Meer (Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria [1887], 141).

Die Frage, an welchen Tagen das Officium defunctorum gebetet wurde, hängt abermals mit den Todtengebräuchen der Heiden und Juden zusammen. Zunächst geschah es vor dem Begräbniß eines Leichnams, mochte derselbe einen Tag vor oder am dies depositionis selbst in die Kirche gebracht und im Chor (Priester) oder im Schiffe (Laie) „aufgebahrt" worden sein (Hier. coel. l. c.); sodann an bestimmten andern Tagen, nämlich dem 3., 7. oder 9., 30., und am Jahrestage, nicht an Sonntagen (*Hipp.*, Can. 33. Const. Ap. VIII, 42). Der dritte Tag sollte an den Auferstehungstag

Christi erinnern. Der siebente und neunte machten nach Ambrosius (De resurr. n. 2) und Augustinus (q. 172 in Genes.; *Migne,* P. l. XXXIV, 596) einander den Platz streitig, weil die Römer bis in die Kaiserzeit herab die Wochen nicht mit sieben, sondern mit neun Tagen berechneten. Noch zur Zeit des Durandus feierte man Allerseelen neun Tage hindurch, um den Verstorbenen die ewige Ruhe unter den neun Engelschören zu erbitten; aber von einzelnen wurde diese Feier als heidnisch verworfen (*Durand.* l. c. VII. 35, n. 7). Der siebente Tag erhielt den Vorzug, weil auch Gott am siebenten Tage in die Sabbatruhe einging, und nach Eccli. 22, 13. Der 30. oder gar der 40. Tag, wegen 5 Mos. 34, 8 (Const. Ap. VIII, 42), erinnerte an die Trauer des Volkes Israel um Moses. Die Feier des Jahrestages ist schon verbürgt durch die Martyracten des hl. Polykarp (c. 18) und durch Cassian (Coll. c. 19, n. 1). Das Mittelalter ging noch weiter und führte nicht bloß einen Jahrestag für alle Verstorbenen ein (Allerseelentag), sondern in wahrhaft katholischer Weise auch einen 7. und 30. Tag, indem der Montag jeder Woche und der erste Tag eines Monats den armen Seelen gewidmet und thunlich durch Recitation des Officium defunctorum und Requiemsmesse begangen wurde. Schon Amalarius (De off. eccl. IV. 42) erwähnt, an einzelnen Orten sei üblich, omni tempore mit Ausnahme von Pfingsten und der Fasttage in der Vesper und in den Laudes Suffragien für Verstorbene beizusetzen, an andern Orten würden am ersten des Monats neun Psalmen und neun Lectionen mit ihren Responsorien recitirt. Letztere Sitte berichtet auch Pseudo-Alcuin (De div. off. c. 50). Nach Radulph von Tungern (l. c. prop. 20) sollte die Recitation unterbleiben in den drei letzten Tagen der Karwoche, ebenso in der Osterwoche und an allen Festen von neun Lectionen, in der Osterzeit und in höhern Octaven; in der Advents- und Fastenzeit sollten alle drei Lectionen mit Responsorien, zu den übrigen Zeiten secundum ferias tres lectiones cum suis nocturnis gebetet werden. Der Montag in der Fastenzeit war feria legitima. Noch jetzt geben die Specialrubriken des Officium defunctorum an, an jedem Montag der Advents- und Fastenzeit, wenn nicht ein Fest von neun Lectionen treffe, und am ersten des Monats außer der Osterzeit, wenn er nicht dies impeditus sei, das Todtenofficium zu beten; bei der Revision des römischen Breviers hob Pius V. diese Verpflichtung durch die Bulle Quod a nobis (1568) auf und gewährte für die Recitation einen Ablaß von 100 Tagen. Eine Verpflichtung zur Recitation für alle Cleriker höherer Weihen besteht, wie am Feste Allerheiligen zu lesen ist, nur am Allerseelentag und bei Leichengottesdiensten einzelner Verstorbenen auf Grund der Gewohnheit oder besonderer Stiftung. Möchte bei Stiftung neuer Jahrestage, wie es früher Sitte war, mehr auf Recitation des Todtenofficiums Bedacht genommen werden, damit die Zusammengehörigkeit des Officiums und des heiligen Opfers wieder mehr zum Bewußtsein gebracht wird.

Schon Radulph von Tungern erwähnt, daß nach allgemeiner Sitte Vesper und Vigil am vorausgehenden Tage, die Laudes am folgenden Tage nach der Matutin recitirt werden. Diese Praxis findet sich noch in Urkunden von 1471 und 1473 (Monum. Boica XX. 576); um jedoch den Sängern den Weg zur Kirche am Vorabend zu ersparen und dem Volke die Theilnahme am Officium zu erleichtern, wurde die Recitation der Vigil am Morgen vor

dem Amte gebräuchlich und unterblieb das Gebet der Vesper. Nach der Rubrik unseres heutigen Breviers trifft die Todtenvesper nach der Vesper von Allerheiligen und die Matutin an Allerseelen nach den Laudes des Tages.

Von einem Verfasser des Officium defunctorum kann nicht geredet werden; denn einerseits nennt sich Amalarius (De antiphon. c. 65) nicht als Verfasser, sondern sagt nur „post officia Sanctorum inserui officium pro mortuis", andererseits bestehen bis in das 16. Jahrhundert herab eine Menge Varianten. Während Radulph von Tungern Vesper, Vigil und Laudes kennt, nennt Beleth (Ration. c. 161) auch das Completorium; in manchen Kirchen wurden sogar kleine Horen recitirt, bestehend aus den gewöhnlichen Psalmen oder aus drei Gradualpsalmen mit absolutio, Kyrie und Oratio (*Catalan.*, Rit. Rom. I. 417). Diese Horen waren indes außergewöhnlich, weil die Leichen nicht tagelang in den Kirchen ausgestellt blieben; die zweite Vesper fiel noch aus einem andern Grunde aus, weil nur die Seele (erste Vesper), nicht schon der Körper (zweite Vesper) in die Glorie eingehe. Nach dem bestehenden römischen Brevier bilden erste Vesper, drei Nocturnen und die Laudes die Bestandtheile des ganzen Todtenofficiums.

Erklärung. Diese Horen haben in mehrfacher Beziehung Eigenthümlichkeiten, welche sich aus dem besondern Trauercharakter des ganzen Officiums leicht erklären lassen. Die Vesper beginnt unmittelbar, selbst ohne Pater noster, mit der Antiphon Placebo, weil Deus in adiutorium mit Gloria Patri zuviel canticum laetitiae ist (*Alcuin.*, De div. off. c. 50. *Beleth*, Ration. c. 161) und auch das Officium s. Tridui diese Theile entbehrt. Die einzelnen Psalmen müssen als Gebete der armen Seelen aufgefaßt werden. In Psalm 114, der schon zur Zeit Chrysostomus' (Hom. 5 in Hebr. 4) unter den Gebeten für Verstorbene war, klagt die arme Seele über tribulatio und ruft: libera animam meam. In Psalm 119 jammert sie über die sengenden Pfeile der Peinen, über die lange Dauer (prolongatus) und bittet abermals: libera. In Psalm 120 hofft sie Linderung vom Herrn, und in Psalm 129 setzt sie ihre Bitte fort und begründet sie; in dem letzten Psalm 137 wünscht sie in conspectu angelorum den Herrn lobpreisen zu können. Capitulum fällt aus, weil auch der Hymnus als canticum laetitiae weichen mußte. Ein wahrhaft großartiger Gedanke ist es, einer im Fegfeuer schmachtenden Seele das Magnificat in den Mund zu legen, und doch so echt christlich (1 Theſſ. 4, 12), weil die Hoffnung besteht, unter dem Lobpreise Gottes in den Himmel einzuziehen. Mitten in dieses Flehen fügen auch wir unser Fürbittgebet ein: Illuminare ... und Requiem aeternam dona eis Domine. Unter die Preces (vgl. S. 424) ist der Psalm 145 (*Lauda*) aufgenommen und fordert zum Gottvertrauen auf, weil Gott Gerechtigkeit übe und den Hungernden, Gefangenen, Bedrückten Hilfe gewähre. Die Oration und ebenso der Schluß derselben wechselt je nach dem Tage, welcher die Recitation des Officiums veranlaßt. Fehlt in derselben das *N.*, so darf es auch nicht beigesetzt werden (S. C. R. d. 7. April. 1832, d. 22. Mart. 1862, d. 19. Ian. 1875). Die gewählte Oration muß nicht nothwendig mit jener in der heiligen Messe gleichlautend sein (Ephem. lit. V. 570).

Auch in der Matutin fallen die doxologischen Theile und der Hymnus aus; dagegen bleibt Psalm 94 wenigstens praesente cadavere (*Durand.*, Rat. VII. c. 35. n. 27), jedoch „non bene convenit huic officio" (*Beleth* l. c. c. 161). Die Antiphon Regem ... preist Gott als Quelle und Ziel des Lebens (Röm. 14, 9). Die Psalmen 5, 6, 7 geben die Gründe an, warum Gott Barmherzigkeit üben soll, er hasse die iniquitas; die Leiden hätten schon einen hohen Grad erreicht (contur-

bata) und vielleicht drohe gar noch der Untergang (leo). Die Lectionen zu Gunsten der armen Seelen ohne die sonst vorausgehende absolutio und benedictio (*S. Thom.* 3, q. 83, a. 4) wurden bald aus dem Buche der Weisheit, bald aus einem Sermo Augustini de cura agenda, bald aus dem Buche Job genommen. Letztere sind im römischen Ritus vorgeschrieben und vergleichen in reichem Wechsel der Gedanken die Lage des Dulders Job mit dem Schicksale einer armen Seele. Tu autem . . . nobis fällt aus, um alle Früchte der Lesung den armen Seelen zuzuwenden; statt dessen wurden eingesetzt: Convertimini ad me et salvi eritis (*Beleth* l. c. c. 161) oder Beati mortui, qui in Domino moriuntur (*Sicard.*, Mitrale lib. IX. c. 50), Ierusalem, Ierusalem, convertere ad Dominum Deum tuum (Ier. 4, 1). Die Responsorien weisen hin auf Joh. 11, 25. 26 (Auferweckung des Lazarus) und den Schrecken des letzten Gerichtes. Vgl. oben S. 446 Anm. 4.

In Psalm 22 der zweiten Nocturn spricht sich schon die Hoffnung auf Erlösung aus (Tu mecum es), ebenso in Psalm 24 (Salvator meus) und 26 (Credo videre bona Domini). Unser Leben gleicht dem Winde (erstes Responsorium); wohin soll ich also fliehen, als zu Dir, o Gott (zweites Responsorium); daher gedenke nicht meiner Sünden (drittes Responsorium).

In Psalm 39 der dritten Nocturn schildert die arme Seele abermals ihr Unglück (mala) und bittet im Hinblick auf bisher empfangene Wohlthaten (mirabilia) um Schutz (Antiphon), da sie auch hienieden Erbarmen mit Nothleidenden gehabt hat (Psalm 40); wie ein Hirsch sehnt sie sich nach den Wasserquellen des ewigen Lebens (Psalm 41); schon hört sie die himmlische Stimme: Spera in Deo. Die Furcht vor dem ewigen Richter ist gerechtfertigt durch das Leben hienieden (siebentes und achtes Responsorium); allein Christus hat die ehernen Thore der Unterwelt gesprengt (1 Petr. 3, 19).

In den Antiphonen der Laudes spricht sich schon die Hoffnung auf Erlösung aus (exsultabunt ossa humiliata — ad te omnis caro veniet — me suscepit dextera tua — omnis spiritus laudet Dominus); doch im Canticum (Is. 38) kehrt die frühere Klage wieder, ebenso im De profundis der Suffragien. Im Benedictus lobpreisen wir Christum, welcher die Auferstehung und das Leben ist (Antiphon), für die Gnade der Erlösung und bitten mit Zacharias für die armen Seelen (illuminare), damit sie in viam pacis gelangen.

Nach den jetzt geltenden Bestimmungen ist nicht bei jeder Gelegenheit eines Leichengottesdienstes das ganze Officium zu beten, und auch der Ritus verliert an Feierlichkeit, je weniger dringend die Veranlassung erscheint. An Allerheiligen nachmittags trifft die Vesper und zwar duplicatis antiphonis mit einer Oration und langem Schluß, ohne Psalm *Lauda*. An Allerseelen muß in ähnlicher Weise das Invitatorium mit drei Nocturnen und die Laudes ohne Psalm *De profundis* recitirt, oder auch extra chorum an Allerheiligen anticipirt werden. Neben diesem Tage stehen die meisten Vorrechte dem dies obitus seu depositionis zu. Es sollten nämlich Invitatorium und drei Nocturnen recitirt werden; ob rationabilem causam genügt auch primum (nicht zu verwechseln mit unum) nocturnum cum vel sine laudibus incipiendo ab invitatorio. Die Antiphonen sind immer doppelt zu beten; die Psalmen *Lauda* und *De profundis* fallen aus. Die Oration hat kurzen Schluß. Am 3., 7. und 30. Tage und am Jahrestage sollten ebenfalls drei Nocturnen mit Invitatorium zur Recitation gelangen, es genügt aber *unum* nocturnum, und zwar das erste am Montag und Donnerstag, das zweite am Dienstag und Freitag, das dritte am Mittwoch und Samstag, stets ohne Invitatorium (S. C. R. d. 31 Maii 1817). Auch an diesen bevorzugten Tagen werden die Antiphonen verdoppelt und die Psalmen *Lauda* und *De profundis* gebetet. An andern, nicht mehr charakterisirten Tagen (aliis temporibus) trifft eine Nocturn in der angegebenen

Weise, nach Tagen ausgewählt, ohne Invitatorium intonatis antiphonis und mit den bezeichneten zwei Psalmen. Weil das Officium defunctorum ähnlich wie das Requiescant in der heiligen Messe ein mittlerisches Gebet für alle Verstorbenen ist, so ist bei Requiem aeternam stets der Plural zu setzen; nur in den Suffragien der Vesper, Laudes und nach dem Libera betet man im Singular, wenn das Gebet nur für einen Einzelnen verrichtet wird; die Schlußversikel nach der Oration sind aber auch im letztern Falle wieder im Plural zu recitiren.

Es wäre gewiß ein reicher Trost für die Verstorbenen wie für die Hinterbliebenen, wenn die Recitation des Todtenofficiums wieder allgemeiner in Uebung käme. Dieser Wunsch aber könnte nur in Erfüllung gehen, wenn die Recitation eine erbauliche wäre, und wenn dem Volke der tiefergreifende Inhalt der Gebete faßlich erklärt und etwa eine Uebersetzung (z. B. von Dr. Reischl, Choramt für die Verstorbenen [3. Aufl., München 1880]) in die Hand gegeben würde. Zu letzterem Zwecke kann J. B. Keferloher, Das Todtenofficium der römischen Kirche (München 1873), P. *Fritz*, Officium defunctorum (2 vol. 1888), und *Hoeynck*, Off. def. (Kempten 1892), treffliche Dienste leisten. Sehr ergreifend, zumeist im zweiten und siebenten Tone componirt, sind die Choralgesänge. Schon im 14. Jahrhundert bestand zur Erleichterung der Geistlichen die Sitte, an geringern Tagen Psalmen und Antiphonen zu recitiren und nur die Lectionen und die Responsorien zu singen (*Radulph. Tungrens.* l. c. prop. 20). Auch letztere können ihrer reichen Melodie wegen nur recitirt werden. Wenn nicht besondere Gründe verpflichten, so genügt einfache Recitation. Auf solche Weise sollte das Volk wieder zur Theilnahme am altehrwürdigen Officium bewogen werden. Tadelnswerth ist die Sitte, welche noch bisweilen auf dem Lande besteht, daß ledige Personen utriusque sexus bei Leichen in den Häusern Vigilien halten, weil nicht immer Rosenkränze gebetet werden; man führe dafür eine gemeinsame Betstunde in der Kirche ein.

Dem kirchlichen Gebrauche gemäß folgt praesente cadavere nach Recitation des Officium defunctorum die Darbringung des heiligen Opfers, danach die Leichenrede und Non intres. Der Text des letztern ist dem Ps. 142, 3 und der Secret am Allerseelentage entlehnt und gibt die Gründe für die Begnadigung des Verstorbenen an. Er ist wenigstens seit dem neunten Jahrhundert üblich (*Martène*, De antiq. rit. II. 1069) und trifft stets am dies depositionis praesente cadavere, und im Pontificalrequiem: nicht aber, wenn ein sacerdos simplex die absolutio absente corpore vornimmt.

Den Abschluß der Gebete für Verstorbene bildet in der Kirche das *Libera*, auch Absolutio ad feretrum, Responsorium genannt. Es wird schon in einem Codex von Remiremont aus dem zwölften Jahrhundert erwähnt (*Martène* l. c. II. 1081) und wurde in Klöstern nach dem Tode eines Mitgliedes im Sterbezimmer oder in den Häusern vor dem Forttragen der Leiche oder in der Kirche vor dem sogenannten ritus elevationis gebetet oder gesungen (*Catalan.*, Rit. rom. I. 410). Derzeit kann es nach jedem Leichengottesdienste auch absente cadavere nachfolgen, darf aber erst begonnen werden, wenn der Priester bei dem castrum doloris angekommen ist (Caer. episcop. II, c. 11, n. 10; S. C. R. d. 7. Sept. 1861). Ist die vorausgehende Messe für den Verstorbenen in der Tagesfarbe celebrirt worden, so unterbleibt das Libera; wenn es trifft, so ist es als Anhang zum Opfer von dem Celebrans zu beten, während der clerus circumstans oder an dessen Statt der Musikchor den Text in zwei Chören singt. Dieser Doppelchöre wegen heißt das ganze Gebet auch Responsorium. Polyphoner Gesang ist nicht verboten, wenn er dem Namen Responsorium durch zwei Chöre gerecht wird; vorzuziehen ist die Choralmelodie, sei es in reicherer oder in der 1888 genehmigten einfachen Fassung. Es ist gewiß ein ergreifender Augenblick, wenn nach vollbrachtem Opfer der Clerus in

Gegenwart des Volkes wie um die Wette die Barmherzigkeit Gottes nochmals beschwört, Barmherzigkeit für Recht zu üben. Die Erklärung des Textes unterliegt ähnlichen Schwierigkeiten wie das Offertorium der Todtenmesse. Am besten dürfte die psychologische oder dramatische Auffassung ex mente defuncti entsprechen (vgl. Kölner Pastoralblatt 1871, S. 114). Bei jener wird die arme Seele in einem ähnlichen Zustande der Angst gedacht wie Christus am Oelberg; in der Ungewißheit, ob sie nicht gar von Gott verlassen sei, ruft sie: Libera me, Domine, de morte aeterna. Bei der poetischen Auffassung des Textes wird die arme Seele ex tunc im Augenblicke des Todes gedacht und ihr die gleiche Bitte auf die Zunge gelegt. In dem Wechsel der Chöre und der Melodie bei dem dreimaligen Kyrie spricht sich die Steigerung der Bitte in erschütternder Weise aus. Das folgende Pater noster nebst der Oration ist Fürbitte, der Vater möge sein Reich ausbreiten und die debita und das malum (Sündenstrafen) nachlassen; die Aspersion und Beräucherung wirken lustrativ und segnend. In außerordentlichen Fällen, z. B. bei Leichengottesdiensten für Päpste, Könige, Bischöfe findet nach dem Pontificale Romanum um der fünf Wunden Christi willen eine fünffache Lustration in Kreuzesform statt.

Das Officium defunctorum ist schon unzähligemal separat edirt worden. Empfehlenswerth ist die Editio typica in 8° bei Pustet in Regensburg (in Roth- und Schwarzdruck) mit Noten, und ohne Noten ed. Dr. *Huttler* (Aug. Vindel. 1888).

Dritte Abtheilung.

Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien.

Erster Abschnitt.

§ 1.

Von der Liturgie der heiligen Sacramente und deren Vollzug im allgemeinen.

* 1. Opfer und Stundengebet sind, obschon auch gnadenvermittelnd, doch vorwiegend servitium erga Deum, sind Gottesdienst; jene liturgischen Handlungen aber, welche man seit dem zwölften Jahrhundert allgemein als Sacramente bezeichnete, haben vorwiegend den Zweck, die vom gottmenschlichen Hohepriester durch sein Opfer und Opfergebet, das in der Kirche mittels sichtbarer Stellvertreter fortlebt, verdiente Gnade den Menschen nach Verschiedenheit ihrer Verhältnisse und Bedürfnisse in fest geordneten Formen zuzuwenden.

2. Die heiligen Sacramente sind ihrer innersten Natur nach actiones Christi; er, der himmlische Liturg, welcher geheimnißvoll in seiner Kirche fortlebt und rettend thätig ist (Hebr. 7, 25), ist der primäre Spender der Sacramente; von ihm resp. von seinen Aposteln wurden auch die sinnfälligen liturgischen Formen für die Spendung festgestellt. Im nicht Wesentlichen aber war und ist diese Spendungsform nach Jahrhunderten und Gegenden mannigfach verschieden. Hier sollen zunächst die von der römischen Kirche festgestellten Formen erklärt werden, wie dieselben im römischen Rituale und in den Diöcesanritualien enthalten sind. *

§ 2.

Vom heiligen Sacrament der Taufe.

* 1. Ueber Materie und Form, Minister, Subject, Zeit und Ort der Taufe sowie über die Pathen siehe Rituale Romanum.

2. Sowohl das römische Rituale als die verschiedenen Diöcesanritualien haben eine doppelte Taufliturgie, einen ordo baptizandi parvulos und einen ordo baptizandi adultos. In beiden sind liturgische Handlungen zusammengeschoben, welche in alter Zeit und noch im frühen Mittelalter getrennt waren, nämlich:

a) Die Acte der Aufnahme in den Katechumenat bis zur Darreichung des Salzes incl. reichend.

b) Die liturgischen Acte bei den sogen. Scrutinien, vom ersten Exorcismus über den Täufling bis zur Recitation des Symbolum und Pater noster incl. reichend.

c) Die liturgischen Acte am Tauftage selber, und zwar vor, bei und nach der Taufe.

3. Zu Anfang des ordo baptizandi parvulos wird nach dem römischen Rituale zuerst nach dem Namen gefragt. Nachweislich ist es seit dem dritten Jahrhundert Sitte, bei der Taufe, weil sie „zur neuen Creatur in Christo" macht, auch einen neuen Namen (Offenb. 2, 17) anzunehmen, in quantum fieri potest nomina Sanctorum, welchen zu bestimmen die Eltern das Recht haben, nicht der Taufende. Während wir den Geschlechtsnamen (meist von weltlichen Dingen genommen) als Kinder dieser Welt tragen, charakterisirt uns der Taufname als Kinder Gottes, als zum himmlischen Reiche gehörig. Nur der Taufname wird in der Liturgie (z. B. in der Requiemsmesse, bei Trauungen) von der Kirche genannt. Die Namenstagsfeier soll für den einzelnen zugleich Jahrestag der Taufe sein.

4. Die Frage: Quid petis? sowie die zugehörige Ermahnung: Si igitur vis sind Reste der alten Aufnahmskatechese an die rudes. An diese Katechese schloß sich ehedem die liturgische Aufnahme des rudis in den Katechumenat an, welche mittels Kreuzzeichnung und Handauflegung unter Gebet geschah. Beide letztere Acte finden jetzt noch statt; nur geht ihnen dermalen die exsufflatio (wirksames Wegblasen des Satans und seiner Einflüsse) voraus, welche in alter Zeit mit dem Exorcismus in Verbindung stand, aber schon seit dem frühen Mittelalter nicht unpassend gleich an den Anfang der Taufhandlung gestellt wurde. Mittels der auf die exsufflatio folgenden Kreuzzeichnung wird der Katechumene zum Bekenner des Kreuzes Christi gemacht (christianum facere, nach altem Sprachgebrauche zum Katechumenen machen) und unter den Schutz des Kreuzes gestellt; zugleich ist die Kreuzzeichnung für den Katechumenen eine Mahnung, den Glauben an das Kreuz allzeit offen zu bekennen (darum crux in fronte), ihm gemäß zu leben (crux in corde) sowie durch die gläubige Annahme und Beachtung der vom Himmel stammenden Sittenlehre (caelestia praecepta) sich würdig auf die Taufe vorzubereiten. Auf die Kreuzzeichnung mit zugehöriger Mahnung folgt dann eine Oration (Preces), in welcher für den Katechumenen um übernatürlichen Schutz und Gnade gefleht wird, auf daß er die im Katechumenen-Unterricht ihm mitzutheilenden Elementarlehren über den mystischen Gott (magnitudinis gloriae Dei rudimenta) getreu befolge und so zur herrlichen Wiedergeburt in der Taufe gelange. Dermalen wird man in diesem Gebete über den Täufling Gnade herabflehen für die Zeit des spätern Katechumenen-Unterrichts.

Die Handauflegung sinnbildet die Besitznahme der Kirche von dem Katechumenen und ist zugleich Medium der Uebertragung übernatürlicher Kräfte auf ihn, welche in der zugehörigen Oration zu dem Zwecke erfleht wird, damit der Katechumen aus der Finsterniß und den Fesseln des Satans befreit werde, und damit das zu empfangende Taufsalz (signum sapientiae) reinigend (foetoribus careat), sodann positiv weihend und kräftigend (odor suavis) in ihm wirke. Das Taufsalz, mit dessen Darreichung ehemals der Aufnahmeact in den Katechumenat abschloß, ist nicht bloß Symbol der Weisheit (sal sapientiae),

d. i. hier der göttlichen Offenbarungswahrheit, deren gläubige Annahme im Katechumenat salzähnlich, d. i. Fäulniß entfernend (foetoribus careat) und vor Gott schmackhaft machend (odor suavis) wirkt, sondern es ist auch ein Sacramentale, vom hl. Augustinus sacramentum catechumenorum genannt, ist eine perfecta medicina und wirkt als solche reinigend, erleuchtend und stärkend in der Seele (in visceribus) des Täuflings und bereitet insofern ihn auf den eigentlichen Taufempfang vor.

5. Seit ältester Zeit schickt die Kirche dem eigentlichen Taufacte Exorcismen voraus, um befehlsweise die Macht des bösen Feindes über die Katechumenen mehr und mehr zu brechen. Der erste Exorcismus, an den sich die Kreuzzeichnung über den Katechumenen und die Handauflegung mit dem Gebete Aeternam etc. anschließt, in welchem Erleuchtung und Heiligung für den Katechumenen erfleht wird, ist noch ein Rest der sogen. Scrutinien (3. oder 7.), welche ehedem in der Quadragesima mit jenen Katechumenen, die am nächsten Ostern getauft werden sollten, in der Kirche vorgenommen wurden. Bei einem dieser Scrutinien fand die Uebergabe des apostolischen Symbolums und des Vaterunsers an die Katechumenen statt. Die öffentliche redditio des Symbolums seitens der Katechumenen (lautes Abbeten) fand am Tauftage selbst in der Frühe, die redditio, die erstmalige laute Recitation des Vaterunsers erst nach der Taufe intra missam vor der ersten Communion statt. Dermalen sind traditio (Vorbeten von seiten des Taufenden) und redditio (Mitbeten von seiten des Pathen) zusammengeschoben. Die Einführung in die Kirche begegnet uns an ihrer jetzigen Stelle erst in späterer Zeit. Ehedem berechtigte schon die Aufnahme in den Katechumenat zur Theilnahme an der sogen. Missa Catechumenorum bis zum Evangelium einschließlich.

6. Die liturgische Handlung bei der Kindertaufe vom zweiten Exorcismus incl. bis zur Glaubensbefragung excl. entspricht den liturgischen Acten, welche in alter Zeit mit den Katechumenen an ihrem Tauftage in der Frühe vorgenommen wurden, nämlich die letzte feierliche Exorcization, welcher nunmehr der zweite Exorcismus entspricht, hierauf die im Ephpheta sich vollziehende apertio aurium (Marc. 7, 34) als gnadenvolle Erschließung der Seelenorgane (inneres Gehör, innerlicher Geruch) für die Lehre und das liebliche Heil in Christo (odor suavitatis); dann folgten und folgen noch die innerlich zusammenhängenden Acte der abrenuntiatio satanae und behufs übernatürlicher Stärkung für den fortwährenden Kampf gegen den Satan, dem man in der abrenuntiatio für immer den Krieg erklärt, die Salbung mit Katechumenenöl, das nicht bloß Symbol der Stärkung für diesen Kampf, sondern gnadevermittelnd ist (oleum salutis), auf Brust und inter scapulas vorgenommen, weil beim Krieg gerade diese Theile gefährdet sind. Damit schlossen die liturgischen Katechumenatsacte ab, weshalb hier die violette Stola abgelegt (violett ist Sinnbild der im Katechumenat zu übenden Buße) und eine weiße genommen wird, um durch die weiße Farbe die im nachfolgenden Taufacte zu vermittelnde Gerechtigkeit anzudeuten.

7. Gegen Abend des Tauftages (Kar- oder Pfingstsamstag) schritt man dann in alter Zeit zur feierlichen Weihe des Taufwassers resp. Taufbrunnens, welcher Feier vorbereitende Schriftlesungen vorausgeschickt wurden, die Prophetien heißen, weil sie alle prophetisch bezw. typisch auf die Taufe und ihre Wirkungen sich beziehen. An die Weihe des Taufwassers sodann schloß sich der Taufact

(per immersionem) an; unmittelbar vor dessen Vollzug fand, wie noch jetzt, die Befragung de fide und bezüglich des Taufverlangens statt. Die Taufe geschah bis ins 13. Jahrhundert regelmäßig per immersionem. Der Taufformel ein Amen beizufügen, ist von S. C. R. 3. Ian. 1853 ausdrücklich untersagt. Bedingungsweise ist die Taufe nur zu wiederholen, wenn nach gewissenhafter Untersuchung ein probabler Zweifel an der Giltigkeit der vorausgegangenen Taufe übrigbleibt.

8. Bis ins vierte Jahrhundert wurde die Taufe der Erwachsenen in der Regel durch den Bischof gespendet, welcher dann unmittelbar nach dem Taufact den Neugetauften durch Chrismation auf die Stirne das Sacrament der Firmung spendete. Wenn in alter Zeit Priester tauften, durften sie nicht chrismiren; erst Papst Sylvester soll angeordnet haben, daß, wenn Priester taufen, diese gleich nach der Taufe chrismiren, aber zum Unterschied von der bischöflichen Chrismation, die ein Sacrament ist, auf den Scheitel und nicht auf die Stirne. Diese priesterliche Chrismation kann, wie schon aus den ältesten Vätern zu ersehen ist, zunächst symbolisch andeuten, daß der Täufling im Sacrament der Taufe ein unctus cum Christo, ein Christianus, daß er priesterlichen und königlichen Geschlechtes (im alten Testamente wurden Priester und Könige gesalbt; 1 Kön. 2, 5) geworden. Sie ist aber auch wirksam, ist ein Sacramentale, Medium einer vermehrten Mittheilung des in der Taufe empfangenen Heiligen Geistes, welchen das balsamdurchduftete Salböl sinnbildet.

9. Als Sinnbild der in der Taufe empfangenen Rechtfertigungsgnade (Offenb. 7, 13. 14) erhielten die Neugetauften von jeher gleich nach der Taufe ein weißes Gewand, welches sie in der römischen Kirche am Samstag nach Ostern (sabbato in albis) zugleich mit dem Chrismale (Taufhaube) feierlich ablegten. Die schon bei den Vätern erwähnte Taufkerze oder Tauflampe, durch welche die Taufe als Φωτισμός (Eph. 5, 8), als Erleuchtung des ganzen innern Menschen gesinnbildet wird, zündeten die Neugetauften ehedem erst beim Agnus Dei der Litanei an, welche bei der Procession vom Taufbrunnen ins Presbyterium gesungen wurde, wo die Neophyten zum erstenmal der Liturgie beiwohnten und communicirten, im Abendlande auch einen geweihten Trank von Milch und Honig erhielten.

Während der ganzen Osterwoche fand täglich Communion der Neophyten und täglich bei der Vesper eine Procession derselben zum Taufbrunnen statt. Bei dieser Procession wurde unter anderem auch das Vidi aquam (Ezech. 47, 1 ff.) gesungen, welches auf das Taufwasser resp. auf die aus der Seitenwunde des Herrn (a latere dextro) entsprungene Taufgnade sich bezieht und dermalen füglich bei der liturgischen Aspersio aquae an den Sonntagen der österlichen Zeit gesungen wird, in welcher man ganz speciell der mystischen Auferstehung mit Christo in der Taufe dankbar sich erinnert. Näheres im Augsburger Pastoralblatt 1860 S. 105 (Thalhofer). *

§ 3.

Von der heiligen Firmung.

* 1. Wohl wird schon durch die Taufe der Heilige Geist mitgetheilt, welcher den Täufling nicht bloß reinigt, sondern auch habituell heiligt und zum Kinde Gottes macht (spiritus adoptans), aber gleichwohl hat man seit apo-

stolischen Tagen (Apg. 8, 14—17; 19, 6) den Neugetauften den Heiligen Geist neuerdings, und zwar mittels Handauflegung, Gebet und Chrismation in Kreuzesform (Eph. 1, 13. 2 Kor. 1, 21), zu einem neuen speciellen Zweck mitgetheilt und diese erneute Geistesmittheilung als eigenes, zweites Sacrament betrachtet.

2. Von den verschiedenen Namen dieses Sacramentes (z. B. perfectio, consummatio, so genannt mit Rücksicht auf die vorausgegangene Taufe) wurde im Abendlande seit dem vierten Jahrhundert die Bezeichnung desselben als confirmatio, Firmung, allgemein gebräuchlich, und zwar mit Rücksicht auf die specifische Wirkung dieses Sacramentes, welche in einer ganz besonders die Taufgnade vollendenden und besiegelnden Mittheilung des Heiligen Geistes resp. der sieben Gaben desselben besteht zu dem Zwecke, das noch unmündige Kind Gottes (quasi modo geniti) für alle Tage des Lebens zum mannhaften Streiter Christi zu machen, es zu stärken (daher confirmatio und Salbung als Symbol der Stärkung), damit es den Glauben an den Gekreuzigten (Salbung in Kreuzesform) offen (Salbung auf die Stirne) bekenne, als miles Christi siegreich wider den Satan streite, alles Widrige und selbst Unbilden um Jesu willen freudig erdulde (Backenstreich, erst im Mittelalter in Gebrauch gekommen, nach einigen als Ritterschlag für den miles Christi aufzufassen, nach andern eine eigenthümliche Form, den Pax zu geben).

3. Wesentliche M a t e r i e ist nach der sententia communissima nur die Salbung mit Chrisma. Als wesentliche F o r m erscheint das mit der Salbung verbundene Aussprechen von Worten, welche die Bedeutung der Salbung resp. die besagte Wirkung des Sacramentes irgendwie zum Ausdruck bringen; im einzelnen war und ist diese Form nach Zeiten und Kirchenprovinzen verschieden. Die jetzige römische, seit dem elften Jahrhundert (Ordo Rom. X, 24) im Gebrauch, lautet: N. signo te signo crucis (ich drücke dir als Siegel das Kreuzzeichen auf) et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. ℟. Amen. Die vorausgehende Handausstreckung mit dem zugehörigen Gebete um die sieben Gaben ist nach der sententia communior nicht wesentlich, in praxi aber hat man darauf zu dringen, daß bei derselben alle Firmlinge schon zugegen seien.

4. Ordentlicher Spender ist de iure nur der Bischof. Mit specieller Delegation des Apostolischen Stuhles (im Orient kraft allgemeiner unvordenklicher Gewohnheit) können auch einfache Priester innerhalb des ihnen hierfür angewiesenen Jurisdictionskreises giltig die Firmung spenden, jedoch nur mit vom Bischof geweihtem Chrisma.

5. Wo Gelegenheit zum Empfang der Firmung gegeben ist, sind Erwachsene sub gravi verpflichtet, die Firmung zu empfangen. Ein bestimmtes Alter ist nicht vorgeschrieben. Wünschenswerth ist der usus rationis; voraus Beicht und, wo möglich, Communionempfang; gute Vorbereitung durch Unterricht und religiöse Uebungen; entsprechender habitus corporis. Beiziehung eines Pathen (nur e i n e s des gleichen Geschlechtes), der selbst schon gefirmt sein muß, ist nicht de essentia, aber allgemein herkömmlich. In actu confirmationis muß er den Firmling berühren (jetzt Hand auflegen); allgemein herkömmlich ist, den Firmlingen keinen neuen Namen mehr zu geben. *

§ 4.

Das allerheiligste Sacrament der Eucharistie.

* 1. Das dritte unter den heiligen Sacramenten heißt allerheiligstes Sacrament, weil es nicht einfachhin wie die übrigen Sacramente heilig ist, sondern den Quell aller Heiligkeit selber, den verherrlichten Gottmenschen enthält. Als bereitet über dem Altare bei der Feier des eucharistischen Opfers heißt dieses Sacrament auch Altarssacrament oder Sacrament der Eucharistie und ist Opfermahl. Weil der würdige Genuß der Eucharistie in die innigste Vereinigung mit dem verklärten Gottmenschen (mit seinem Leib, seiner Seele und seiner Gottheit) als dem lebendigen Quell aller Heiligkeit und alles Lebens setzt und zugleich die Genießenden untereinander lebensvoll verbindet (1 Kor. 10, 17), darum heißt dieses Sacrament auch Communion.

Dieser höchst realen Vereinigung mit Christo entstammen all die einzelnen Wirkungen dieses heiligsten Sacramentes, das im Unterschied von den übrigen Sacramenten, welche das in der Taufe und Firmung gesetzte übernatürliche Leben nur je nach einer bestimmten Richtung hin stärken und wachsen machen, die centralste und heiligste Nahrung desselben ist, als Speise (im Volksmund communiciren = speisen) für das übernatürliche Leben in sensu eminenti erscheint. Die würdige Communion tilgt auch läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen, schwächt die verkehrte Begierlichkeit in Seele und Leib, gewährt Anrecht auf actuelle Gnaden, übernatürliche Seelenwonne und ist pignus et anticipatio futurae gloriae.

2. Bis ins vierte Jahrhundert pflegten bei der Opferfeier alle anwesenden Gläubigen zu communiciren. Von da an wurde die tägliche Communion der Laien zuerst im Orient, dann auch im Occident immer seltener, besonders im spätern Mittelalter. Das Concil von Agde (506) schrieb den Laien noch vor, auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu communiciren. Seit Lat. IV. (1215) besteht für die Erwachsenen nur noch die Pflicht, wenigstens an Ostern als dem Feste der Vita nova, auf das man sich durch Buße in der Quadragesima vorbereitet, die Communion als das Brod für die Vita nova, den Auferstandenen als das wahre Osterlamm zu genießen. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde die wöchentliche und selbst tägliche Communion seitens der Laien wieder häufiger (Vincenz Ferrerius, Ignatius, Philippus Neri).

3. Weil Opfermahl, wurde die Eucharistie in alter und mittlerer Zeit den Gläubigen regelmäßig nur bei der Opferfeier resp. intra missam gereicht, und die Kirche wünscht, daß auch jetzt noch, soweit möglich, die Communion, zumal die Ostercommunion, intra missam gespendet werde. Auch in der Requiemsmesse darf die Communion mit präsanctificirten Partikeln, ebenso unmittelbar vor und unmittelbar nach derselben, in schwarzen Paramenten gespendet werden (S. R. C. 23. Iul. 1868). Daß auch die Communion extra missam tief innerlich mit dem Opfer zusammenhängt, ist darin angedeutet, daß für ihre Spendung in der Regel die gleiche liturgische Farbe vorgeschrieben ist wie für die Tagesmesse resp. das Tagesofficium (S. R. C. 11. Aug. 1877; 4. Sept. 1883), und daß sie, gleich der Opferfeier selbst, in der Regel nicht ante auroram und nicht post meridiem stattfinden darf.

4. Seit dem Concil von Hippo (393) ist es allgemein vorgeschrieben, die Eucharistie nüchtern zu empfangen. Der Clerus empfing sie stets wie auch noch jetzt am Altar oder doch im Presbyterium (Presbyter dabei mit Stola bekleidet), das Volk außerhalb des Presbyteriums an den Cancellen (Speisegitter). Bis ins frühere Mittelalter wurde die heilige Hostie auch den Laien in die Hand gegeben, das heiligste Blut genossen dieselben mittels eines Röhrchens (pipa, fistula, canna) aus dem dargereichten Kelch. Bis ins 13., theilweise 14. Jahrhundert communicirten die Laien auch im Abendlande sub utraque, was nur auf dem Wege der Gewohnheit allmählich außer Gebrauch kam. Die Spendeformen waren noch im Mittelalter mannigfach verschieden.

5. Der jetzige Ritus für die Communion extra missam wurde erst durch das römische Rituale (1614) gesetzlich festgestellt. Das Confiteor (wenn nur Concelebranten communiciren wie bei der Priester- und Bischofsweihe, bleibt es weg) und die generelle Absolution haben den Zweck, die Communicanten gemäß apostolischer Mahnung (1 Kor. 11, 20 ff.) durch die Tilgung der etwa noch vorhandenen läßlichen Sünden für einen möglichst fruchtbringenden Empfang der Communion vorzubereiten. Das Ecce agnus Dei soll die Communicanten veranlassen, zunächst einen Act des Glaubens an die reale Gegenwart des sündetilgenden (qui tollis) Opferlammes (agnus Dei) zu erwecken. Hinschauend auf dieses göttliche Opferlamm erwecken die Communicanten sodann Acte der Demuth (non sum dignus) und des Vertrauens (sed tantum dic verbo), daß der Heiland sie noch vor der Communion von den vorhandenen Seelenwunden (läßliche Sünden) heilen werde. Die Spendeformel: Corpus Domini ist Wunsch resp. Bittgebet, es möge durch den Genuß des verklärten Leibes Christi die Seele und das in der Seele vorhandene übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade, genährt und gestärkt werden für das jenseitige ewige Leben (in vitam aeternam. Amen). Die Kreuzzeichnung mit der Hostie ist wohl nicht bloß significativ, sondern effectiv. Es folgt Darreichung von Wein, wo es üblich ist.

6. In articulo et evidenti periculo *mortis* sind Erwachsene iure divino sub gravi verpflichtet, die Eucharistie als viaticum (ἐφόδιον) zum Schutze auf dem Wege durchs Todtenthal (Ps. 22, 4) zu empfangen. Das viaticum muß allzeit manifeste (Licht, ictus campanae) in liturgischer Kleidung (weiße Farbe ratione processionis) zu den Kranken getragen werden, sofern nicht specielle Dispens von seiten des Bischofs ertheilt ist. Auch bei solemnen Krankenprovisuren (im Pluviale mit Schultervelum unter Traghimmel in Begleitung mit Lichtern) darf nach römischem Ritus der Segen cum ciborio nur post reditum in ecclesiam ertheilt werden.

7. Abgesehen von der eigentlichen Spendeformel bleibt sich der Ritus der Krankencommunion gleich, mag man dieselbe als viaticum oder pro devotione infirmi spenden. Auf den übernatürlich wirksamen, weil mittlerischen Friedensgruß beim Eintritt in das Krankenzimmer (Luc. 10, 5 ff.) folgt zunächst Lustration des Kranken und seines cubiculum (Asperges auch in der österlichen Zeit), sofort ein Versus samt Oratio, in welcher Gottes Schutz über den Kranken und das ganze Haus herabgefleht wird. Hierauf Spendung der Eucharistie, und zwar in articulo vel periculo mortis mit den Worten: Accipe viaticum etc., danach ablutis digitis Gebete um die volle Wirkung

der Communion an Seele und Leib des Kranken. In der Kirche vor der Reposition des Allerheiligsten: Panem de coelo etc. Hierauf, wenn es nothwendig erscheint, Kundgabe der Ablässe, welche diejenigen gewinnen, welche das Sanctissimum begleitet haben; wenn mit Kerze: 7 Jahre 7 Quadragenen; wenn ohne Kerze: 5 Jahre 5 Quadragenen; wenn im Verhinderungsfalle durch einen Stellvertreter mit Kerze: 3 Jahre und 3 Quadragenen. Wenn man im Falle der Verhinderung nur Vaterunser und Ave Maria nach der Meinung des Papstes gebetet hat: 100 Tage. Sämtliche Ablässe sind den Verstorbenen zuwendbar und auch tempore iubilaei nicht cessirend. *

§ 5.

Das heilige Sacrament der Buße.

* 1. In den ersten christlichen Jahrhunderten mußten im Orient und wohl auch im Occident gewisse schwere Sünden (Abfall vom Glauben, Idololatrie, Unzucht und Mord), wenn sie notorisch waren, öffentlich (vor dem Bischof und seinem Presbyterium und der Gemeinde) bekannt und mußten für dieselben öffentliche Kirchenbußen geleistet werden (vier Klassen der öffentlichen Büßer: Weinende, Hörende, Knieende, Stehende). Nach geleisteter öffentlicher Kirchenbuße, welche gewöhnlich auf mehrere Jahre sich erstreckte, wurde die canonische Absolution ertheilt und wieder Zutritt zur heiligen Communion gewährt. Für schwere Sünden (auch für die genannten vier), wenn sie geheim waren, wurde in der sacramentalen Beichte auch nur sacramentale Buße auferlegt und die sacramentale Absolution ohne weiteres ertheilt. Das Institut der öffentlichen Kirchenbuße für schwere öffentliche Sünden bestand im Abendlande theilweise noch bis in das 13. Jahrhundert fort, verfiel aber immer mehr, wozu das Aufkommen der Bußsurrogate (Geißelung, Palmaten, Bußreisen) und der Bußredemptionen (Loskauf von der öffentlichen Buße durch kirchliche Stiftung, Eintritt in einen Orden u. s. w.) wesentlich beitrug. Als Rest aus der Zeit der öffentlichen Kirchenbußen im Abendlande ist uns im Pontificale Romanum noch die Liturgie der expulsio poenitentium und deren reconciliatio am Gründonnerstag erhalten. Im Zusammenhange mit dem Verfalle entwickelten sich als kirchliche Disciplinarmittel die päpstlichen Reservationen. Die erste allgemeine päpstliche Reservation ist die Percussio clericorum, von Innocenz II. (1130 auf dem Concil von Clermont) statuirt. Zusammenstellung der Reservationen in der Bulle Coena Domini (1627) und der jetzt noch giltigen in der Bulle Apostolicae Sedis d. d. 12. Oct. 1869.

2. Das liturgische Verfahren bei der sacramentalen Privatbeichte war noch im Mittelalter ein ziemlich umständliches. Die liturgische Form für die sacramentale Lossprechung hatte auch im Abendlande (wie im Orient noch jetzt) bis herab ins zwölfte Jahrhundert deprecative oder Gebetsform; seit dem 13. Jahrhundert ist im Abendlande die judicielle und exhibitive Formel in allgemeinen Gebrauch gekommen und jetzt de praecepto. Von einer absolutio conditionata wußte man bis ins 16. Jahrhundert herab nichts, und auch das römische Rituale thut derselben keine Erwähnung. Wann sie angewendet werden dürfe, hat die Lehre vom Bußsacramente zu zeigen.

3. Nicht nur bei der liturgischen Aufnahme in die öffentliche Kirchenbuße und bei der canonischen Lossprechung am Schlusse derselben fand ehedem Handauflegung über die einzelnen Pönitenten statt, sondern noch zur Zeit des hl. Thomas auch bei der sacramentalen Absolution auf Grund vorausgegangener geheimer Beicht. Dermalen erinnert noch die elevatio manus beim Indulgentiam an die ehemalige Handauflegung.

4. Weil der sacramentalen Lossprechung, die im Ego te absolvo geschieht, die Lösung der Censur vorausgehen muß und der Pönitent möglicherweise, ohne sich dessen zu erinnern, mit Censuren behaftet sein könnte, so wird dem Ego te die sogenannte *absolutio ad cautelam* vorausgeschickt. Sie bezieht sich nur auf Censuren, die weder dem Papste noch dem Bischof reservirt sind. Daher der Zusatz in quantum possum. Hat der Beichtvater kraft specieller Delegation den Pönitenten von einer bestimmten in der Beicht ihm bekannt gewordenen Censur (excommunicatio, suspensio, interdictum) loszusprechen, so geschieht dieses unmittelbar vor der absolutio sacramentalis, also nach der absolutio ad cautelam vor dem Deinde, welches schon zur Absolutionsformel gehört, da es in der Editio typica des Rituale romanum seit 1881 schwarz gedruckt ist. Uebrigens ist hierfür die Anwendung eigener Formeln nicht nothwendig. Die Intentio absolvendi von der betreffenden Censur in Verbindung mit der forma communis reicht aus, vorausgesetzt, daß auch der Pönitent verständigt ist. Dispensationen, z. B. in irregularitate, in occultis matrimonii impedimentis u. dgl. werden nach der sacramentalen Absolution unmittelbar vor dem Passio Domini ertheilt; auch für solche Dispensertheilungen ist in foro interno eine eigene Formel nicht nothwendig, sondern die intentio dispensandi nebst Kundgabe dieses Willens an den Pönitenten ist ausreichend.

5. Das *Passio Domini* etc. ist Bitte der Kirche resp. ihrer Diener, Gott möge dem Pönitenten Antheil an den satisfactorischen Werken Christi und seiner Heiligen gewähren, möge ihm auch alle seine eigenen guten Werke, die er künftig verrichten wird (feceris, sustinueris), sowie alle seine Leiden als satisfactorisch zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen anrechnen und ihm auf Grund dieser guten Werke und Leiden die Gnade (gratia habitualis) und einst den Lohn im Himmel vermehren. *

§ 6.

Das heilige Sacrament der letzten Oelung.

* 1. Die Krankenölung heißt extrema unctio einmal mit Rücksicht auf die vorausgegangenen Oelungen bei der Taufe und bei der Firmung; sodann wohl auch deshalb, weil sie regelmäßig nur solchen Kranken (auch Altersschwachen, nicht aber Soldaten vor der Schlacht, Verbrechern vor der Hinrichtung) ertheilt wird, die sicher oder doch probabiliter in Lebensgefahr, also in extremis sich befinden. Andere Namen sind: unctio infirmorum, moribundorum, exeuntium; bei den Griechen εὐχέλαιον oder ἅγιον ἔλαιον.

2. Dieses heilige Sacrament hat die Bestimmung, für die Sterbenden zu sein firmissimum quoddam praesidium, indem es den miles Christi übernatürlich stärkt für den letzten entscheidenden Kampf, in welchem der Satan

noch all seine Macht gegen die Seele aufbietet. Auch bewirkt die heilige Oelung, wenn nach Gottes Willen der Tod des betreffenden Kranken noch nicht beschlossen ist, die Wiederherstellung des mit dem Tode ringenden leiblichen Lebens resp. volle Genesung. Die genannten Wirkungen bringt die heilige Oelung zumeist dadurch hervor, daß sie durch Mittheilung des im Salböl gesinnbildeten Heiligen Geistes das beseitigt, was Ursache des leiblichen Todes ist und den Todeskampf gar so schwer und gefährlich macht, nämlich die Sünde (sie tilgt läßliche Sünden und bei vorhandener attritio auch schwere Sünden), ferner dadurch, daß sie auch zeitliche Sündenstrafen und andere Sündenfolgen (verkehrte, die Seele ängstigende habitus, körperliche Schwäche u. s. w.) wenn nicht ganz beseitigt, so doch unschädlich macht für das Seelenheil, ja auch ganz positiv auf das Gemüth und selbst auf den kranken Leib erhebend und kräftigend einwirkt. Weil die Sünde mit all ihren traurigen Folgen, welche die heilige Oelung beseitigen will, zumeist durch das Medium der Sinne in den Menschen eindringt, werden bei Ertheilung dieses Sacramentes die Sinne gesalbt, damit auf dem nämlichen Wege, auf welchem die Schwächung eingedrungen, auch die Stärkung komme, und zwar mittels Entsündigung, weshalb die Spendeform ganz speciell auf Sündentilgung hindeutet. Bis ins spätere Mittelalter lautete die Spendeform nicht deprecativ, wie jetzt, sondern indicativ: Ungo te etc. Die jetzige Form scheint um so passender, als sie Gebetscharakter hat und insofern der Forderung des Apostels (Jac. 5, 14) ganz und gar entspricht.

3. Von jeher war der sacramentale Salbungsact von zahlreichen Gebeten, die nicht wesentlich sind, umgeben, wie auch dermalen dem Oelungsact schon drei an die Darreichung des Crucifixes und an die Lustration mit Weihwasser sich anschließende Orationen vorausgehen, in welchen um übernatürlichen Schutz und Segen für das Haus des Kranken und für alle Bewohner desselben gefleht wird.

Weil die heilige Oelung Sünden und Sündenreste tilgt (daher violette Stola, Recitation der Bußpsalmen während der Salbung, si commode fieri potest), wird der Salbung regelmäßig Sündenbekenntniß (Confiteor) nebst allgemeiner Lossprechung (Misereatur, Indulgentiam) vorausgeschickt. Sollte der Kranke nicht beichten können, weil er nicht beim Bewußtsein oder sonst irgendwie beichtunfähig ist, so spricht man ihn gleichwohl sacramental los (mit der gewöhnlichen sacramentalen Absolutionsformel), und zwar passend nach dem im Singular zu sprechenden Misereatur und Indulgentiam unmittelbar vor der Segnung und Handauflegung, welche der Salbung vorausgeht und sie einleitet. Die Handauflegung bei In nomine Patris wird füglich als impositio manuum ad reconciliationem angesehen und daher während derselben gefleht um das völlige Brechen der in den Sünden und Sündenresten gelegenen virtus diabolica durch den dreieinigen Gott unter Fürbitte aller Heiligen.

In den drei Orationen (Domine Deus etc.), welche auf die Salbung folgen, wird um Heilung der Seele und des Leibes in Kraft des in der Oelung mitgetheilten Heiligen Geistes gefleht. In vielen Diöcesen folgt auf diese drei Orationen noch einmal Segnung des Kranken, und zwar mit dem Crucifixbilde, und dann nochmalige Handauflegung speciell ad sanationem. Noch im Mittelalter folgte die Ertheilung des viaticum erst auf die heilige Oelung.

4. Eine Art completivum zu den Sterbesacramenten ist die sogen. Generalabsolution, welche den in Todesgefahr Befindlichen ertheilt wird.

Sie ist ein vollkommener Ablaß, also ein Nachlaß (absolutio) aller (generalis) noch restirenden Sündenstrafen (diese als peccata bezeichnet). Dieser vollkommene Ablaß ist an die Ertheilung des päpstlichen Segens (benedictio apostolica) geknüpft, welcher seit Benedikt XIV. (1747) auch durch einfache Priester ertheilt werden kann, welche hierfür eigens belegirt resp. (von ihrem Bischof) subdelegirt sein müssen, wie es bei uns thatsächlich alle Seelsorgepriester sind. Die Generalabsolution kann gleich nach der heiligen Oelung ertheilt werden, auch wenn das vorhandene periculum mortis noch nicht periculum imminens ist; wird ja der Ablaß doch erst beim wirklichen Eintritt des Todes (vero mortis articulo; S. R. C. 13. Apr. 1675) gewonnen. In eodem mortis articulo darf die Generalabsolution nicht wiederholt werden (S. R. C. 25. Iun. 1879; 12. Iun. 1884), außer wenn die erstmalige Ertheilung etwa wegen Nichtanwendung des von Benedikt XIV. vorgeschriebenen Formulars, das wesentlich ist, oder wegen schuldbarer Nichtleistung des opus iniunctum von seiten des Schwerkranken ungiltig gewesen. Ist die Giltigkeit nur zweifelhaft, so kann die Generalabsolution bedingungsweise wiederholt werden. Opus iniunctum für die Gewinnung des vollkommenen Ablasses ist für Kranke, die beim Bewußtsein sind, die willige Hinnahme der Schmerzen und des Todes, sodann öfteres mündliches oder auch bloß innerliches Aussprechen des Namens Jesu. Allen in Todesgefahr Befindlichen, welchen man die heilige Oelung spenden kann und darf, soll man regelmäßig auch die Generalabsolution ertheilen, auch Kindern, sofern sie schon sündigen konnten. Nach der sententia communior darf sie selbst den zum Tode Verurtheilten gespendet werden.

Den Ritus betreffend, so findet vor Ertheilung der benedictio apostolica (mit violetter Stola) zuerst die lustratio cubiculi statt, wenn dieselbe nicht unmittelbar vorher bei Ertheilung des Viaticums und der heiligen Oelung vorgenommen wurde. Die folgenden Versikel mit der Oration Clementissime Deus sind zunächst Bitte um völligen Nachlaß der Sünden (delictorum). Hierauf folgt als nächste Vorbereitung auf den Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen (peccatorum) die confessio et absolutio generalis (Confiteor und Misereatur), dann erst findet die formelle Ertheilung des vollkommenen Ablasses, d. i. des Nachlasses aller zeitlichen Sündenstrafen (peccatorum), zuerst in precativer und dann in indicativer Form statt, sofort nochmalige Bitte um Straferlaß auf Grund des Erlösungswerkes (per sacrosancta etc.) und nochmalige Segnung des Kranken.

Urgente necessitate reicht es nach S. R. C. 8. Mart. 1879 hin, bloß zu sprechen: Indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen (Apostolischer Segen). *

§ 7.

Vom heiligen Sacrament der Ordination.

* 1. An die fünf heiligen Sacramente, welche für die Gesamtheit der Gläubigen eingesetzt sind, reihen sich die zwei specifischen Standessacramente. Durch das erste derselben ist dafür gesorgt, daß Christus als Haupt der Gläubigen, als Erlöser in der Kirche auf Erden repräsentirt bleibt,

fortlebt bis ans Ende der Tage; durch das zweite ist dafür gesorgt, daß Christo als dem mystischen Haupte auf Erden in würdiger Weise Glieder gegeben werden, und so die Zahl der Erlösten voll werde.

2. Das Sacrament, durch welches man aus dem Laienstande (λαός, Stand der Glieder) in den Stand κατ' ἐξοχήν (ordo, schon im Alterthum mit dem Prädicat sacerdotalis), d. i. in den Stand der sichtbaren Repräsentanten Christi als des Hauptes oder Erlösers (Lehrers, Priesters, Königs) der Menschheit, anders ausgedrückt, in den clericalen Stand erhoben wird, heißt sacramentum ordinis — deutsch: Sacrament der Priesterweihe —, wobei aber der Begriff Priester im weitern Sinne (= Ordinirter) zu fassen ist. Der liturgische Act, durch welchen man in den ordo erhoben wird, heißt Ordination. Durch den Empfang des sacramentum ordinis werden die Ordinanden in eine dauernde (character indelebilis) unio mystica mit Christo als dem Haupte und Erlöser des Geschlechtes gesetzt, und weil der Erlöser als solcher nur einer ist, so gibt es im Grunde genommen auch nur einen sacramentalen ordo, der aber trichotomisch gegliedert erscheint im Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Der Subdiakonat und die Minores sind wohl nur kirchlicher Institution und darum nur Sacramentalien, an deren Empfang die Berechtigung zur Verrichtung gewisser liturgischer resp. hierarchischer Dienste geknüpft ist, welche als von der Kirche gemachte Abzweigung aus dem Diakonat erscheinen.

3. Die Tonsur ist kein eigentlicher ordo, sondern nur die liturgische Ausscheidung aus dem λαός, und vorläufige Aufnahme ins Corpus hierarchicum, um seinerzeit mit Functionen an demselben betraut zu werden. Diese Ausscheidung aus dem λαός geschieht (nachweislich erst seit dem zehnten Jahrhundert) unter dem Gebete des Bischofs für den angehenden Cleriker um Bewahrung und Mehrung der Liebe, welche denselben antreibt, aus der Welt auszuscheiden (Ablegen des Haarschmuckes) und sich ganz an Gott hinzugeben; ferner bezweckt sie die Gnade eines echt clericalen Wandels. Mit diesem Gebete ist auch Segnung verbunden. Charakteristische Handlungen sind das Abschneiden der Haare (bleibendes Symbol der Losschälung von der Welt im Hinweis auf die Dornenkrone Christi und auf die herrliche Krone der Cleriker im Himmel) und die Uebergabe des allen Clerikern gemeinsamen Chorrockes.

3. Nach den ältern liturgischen Büchern zu urtheilen, sind der Subdiakonat und die Minores nur Sacramentalien, und darum kann man bezüglich derselben von Materie und Form nur in dem Sinne reden, in welchem es auch für die Sacramentalien Materie und Form gibt.

Nachweislich seit dem vierten Concil von Karthago (398) geschah die Amtsübertragung an Subdiakone und Minoristen durch die von entsprechenden Worten (= Form) begleitete traditio instrumentorum (= Materie); beim Subdiakonat durch die traditio des leeren Kelches und der gefüllten Kännchen; beim Akolythen durch die des Leuchters mit Kerze und des leeren Kännchens; beim Exorcisten durch Uebergabe des Exorcismenbuches, beim Lectorat durch Uebergabe des Lectionariums, beim Ostiariat durch Uebergabe der Kirchenschlüssel. Durch die auf die Uebergabe folgenden Gebete und Segnungen werden über den Ordinirten die zur würdigen Ausführung des ordo entsprechenden Amtsgnaden herabgefleht.

4. Nach dem erwähnten vierten Concil von Karthago ist die wesentliche und eigentliche sacramentale Materie für die drei gradus, welche das eine sacramentum ordinis constituiren — Diakonat, Presbyterat, Episkopat —, die Handauflegung von seiten des Bischofs, und als wesentliche Form erscheint das mit der Handauflegung verbundene Gebet. Bei der Priesterweihe ist nur die erste Handauflegung in Verbindung mit der nachfolgenden Handausstreckung und dem während derselben gesprochenen Gebete wesentlich, nicht auch die Handauflegung am Schlusse der Messe. Diese war noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts vielfach nicht usuell, wie denn überhaupt die Formulare zur Ertheilung der höhern sowohl als der niedern Weihen in ihrer jetzigen Gestalt nicht über das 11. resp. 12. Jahrhundert hinaufreichen; übrigens finden sich viele Bestandtheile schon in den alten römischen Sacramentarien. Die Darreichung des Epistelbuches beim Subdiakonat, des Evangelienbuches beim Diakonat sowie die Uebergabe von Kelch und Hostie bei der Priesterweihe, von Stab, Ring und Evangelienbuch bei der Bischofsweihe, und die im Orient bis zur Stunde nicht gebräuchliche Salbung bei der Priesterweihe auf die Hand, bei der Bischofsweihe auf das Haupt, kamen erst im Laufe des frühern Mittelalters sehr allmählich in Gebrauch und können daher unmöglich als zur Materie des Sacramentes gehörig betrachtet werden. Auch die Uebergabe des liturgischen Gewandes wurde erst im Mittelalter eingeführt.

5. Während früher in Rom gewöhnlich nur im December ordinirt worden war, verordnete Papst Gelasius gegen Ende des fünften Jahrhunderts, daß Priester und Diakonen nur an den Samstagen der vier Quatember, dann am Sabbatum Sitientes (vor Passionssonntag) und am Karsamstag, und zwar an allen diesen Zeiten erst gegen Abend resp. in der Nacht geweiht werden sollten. Infolge der laxern Fastenpraxis wurde dann später die Weihe in den Vormittag der Quatembersamstage verlegt. Seit der Subdiakonat zu den ordines maiores zählt, ist auch die Ertheilung desselben canonisch an die genannten Tage gebunden. *

§ 8.

Vom heiligen Sacrament der Ehe.

* 1. Die Ehe der Christen steht in der innigsten Beziehung zur Erhaltung und zum Wachsthum der Kirche, des mystischen Leibes Christi, und darum auch zu Christus selber, welcher der christlichen Ehe wegen dieser ihrer tiefen innern Beziehung zu ihm und zu seiner Kirche (Eph. 5, 32) das Gepräge der Uebernatur aufgedrückt, sie zum Sacramente erhoben hat. Weil die christliche Ehe Sacrament ist, hat die Kirche von jeher darauf gedrungen, daß sie in gottgefälliger Weise und zu diesem Zwecke in facie ecclesiae geschlossen werde.

Schon in ältester Zeit gingen der Eheschließung Sponsalien voraus, die im Mittelalter vielfach liturgischen Charakter hatten. Nach den Sponsalien ist seit dem vierten Laterankoncil (cf. Trid. sess. XXIV. c. 1) tribus continuis diebus festivis inter missarum solemnia die öffentliche proclamatio matrimonii in der Kirche vorzunehmen.

2. Die Form der Consenserklärung de praesenti und die approbatio dieses Consenses durch den dabei gegenwärtigen Pfarrer, also die Form der

eigentlichen Trauung, war von jeher in den verschiedenen Diöcesen sehr verschieden, und das Tridentinum hat die Beibehaltung der diesbezüglichen usuellen Formen gutgeheißen; nach dem römischen Rituale spricht der Pfarrer oder der von ihm delegirte Priester nach erklärtem consensus de praesenti also: Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris et Filii etc. Diese Trauung (= Anvertrauung, officielle Uebergabe der Braut an den Bräutigam) fand im Mittelalter gewöhnlich außerhalb der Kirche (jetzt in der Kirche) an der Kirchenthüre statt, und in Verbindung mit ihr die uralte traditio annuli. Am Schlusse derselben, schon vor dem Eintritt in die Kirche, wurden auch liturgische Gebete verrichtet (Psalm Levavi, Versus und Oration), wie auch das römische Rituale nach der Copulation noch solche vorschreibt (℣. Confirma hoc Deus). Seit ältester Zeit (*Tert.*, Ad uxor. II, 9) folgt auf die Trauung (extra ecclesiam) der feierliche Kirchgang zur Opferfeier, bei welcher die Brautleute Oblationen brachten, communicirten und, wie noch jetzt, die im engern Sinne sogenannte benedictio nuptialis empfingen, die zunächst in den in die Hochzeitsmesse nach dem Canon eingeschalteten Gebeten besteht. Diese benedictio nuptialis darf nach römischem Ritus von der Hochzeitsmesse, zu der sie gehört, nicht getrennt, auch nicht unmittelbar vor oder nach der Messe vorgenommen, muß aber auch dann ertheilt werden, wenn die Hochzeitsmesse nicht als Votivmesse celebrirt, sondern commemorirt werden darf, was an allen Sonntagen und gebotenen Feiertagen, ferner an allen Festen erster und zweiter Klasse extra tempus clausum der Fall ist. Die Commemoration der Hochzeitsmesse ist an genannten Tagen sub *distincta* clausula einzulegen. Innerlich verhält sich die benedictio nuptialis zum vorausgegangenen Sacramentsempfang als eine Art supplementum. Sie vermittelt den Neuvermählten zunächst die actuellen Gnaden, ihr eheliches Zusammenleben in gottgefälliger Weise zu beginnen (daher inthronisatio matrimonii genannt), sodann wohl auch habituelle übernatürliche Kräfte zur Erleichterung und völligen Erreichung des dreifachen bonum matrimonii, des bonum prolis, fidei (vgl. Evangelium der Hochzeitsmesse und die Oration: Deus qui potestate) und sacramenti (Ehe als Sinnbild des Verhältnisses Christi und der Kirche — Epistel der Messe).

4. Weil die benedictio nuptialis zugleich solemnisatio matrimonii ist, darf sie (auch die bloße commemoratio der Hochzeitsmesse) in der geschlossenen Zeit, die vorwiegend Bußcharakter hat, gar nicht stattfinden. Bei uns ist in *tempore clauso* für die bloße Trauung Dispens des Bischofs erfordert, deren Erlangung aber zur Vornahme der benedictio nuptialis keineswegs berechtigt. In Kraft des geweihten Weines, welcher den Brautleuten am Schlusse der Brautmesse, und wenn eine solche nicht stattfindet, gleich nach der Trauung gereicht wird, sollen sie in ihrem Ehestande von allem Schädlichen für Seele und Leib bewahrt bleiben, wie der Apostel Johannes kraft seiner Liebe (bibe amorem) und des Segens, den er über den ihm gereichten Giftbecher machte, von dem Giftbecher unberührt blieb.

5. Die Eingehung einer zweiten oder dritten Ehe, auch seitens der Männer, war in der alten Kirche ungern gesehen (ob defectum sacramenti i. e. mysterii und propter incontinentiam), mitunter sogar der öffentlichen Kirchenbuße unterstellt. Begreiflich daher, daß ihr die benedictio nuptialis als

solemnisatio matrimonii versagt wurde; dermalen hat die benedictio nuptialis nur noch bei den gemischten und bei den Ehen der Wittwen, welche die benedictio nuptialis schon bei ihrer ersten Ehe empfangen haben, zu unterbleiben, und wo es noch herkömmlich ist, mag man auch bei der ersten Ehe der lapsae die benedictio nuptialis unterlassen. *

Zweiter Abschnitt.

§ 9.

Von den Sacramentalien im allgemeinen.

* 1. Die aus dem Kreuzesopfer, das in der heiligen Messe perennirt, stammende Gnade (Entsündigung, übernatürliche Belebung und Heiligung) wird den Gläubigen nicht bloß in den unmittelbar von Christus dem Herrn eingesetzten Sacramenten, sondern auch in den sogen. Sacramentalien zugewendet, die im Mittelalter sacramenta minora hießen und dadurch als Sacramente zweiten Ranges charakterisirt waren. Man unterscheidet sie in Exorcismen, die in autoritativer oder deprecativer Form speciell gegen den Satan und seine Einflüsse gerichtet sind, und in Benedictionen, durch welche Gnaden der mannigfachsten Art über die Segnungsobjecte herabgefleht werden (benedicere alicui = bona et salutaria ei precari).

2. Die Sacramentalien sind von der hierarchischen Kirche (Papst, Bischöfen) als der Stellvertreterin des gottmenschlichen Gnadenspenders eingesetzt, damit durch sie möglichst allen übernatürlichen Bedürfnissen nach Verschiedenheit der Zeiten und Orte Rechnung getragen sei. Exorcismen sowohl als Benedictionen begegnen uns nachweislich schon im zweiten Jahrhundert, reichen aber sicherlich bis in die apostolische Zeit hinauf.

3. Die Sacramentalien, namentlich die Benedictionen, wirken nicht bloß ex opere operantis, sondern, ähnlich den Sacramenten, auch ex opere *operato*, wie im Hinblick auf die liturgischen Formulare und die kirchliche Praxis nicht zweifelhaft sein kann. *

§ 10.

Die Exorcismen.

* 1. Sie haben den speciellen Zweck, dämonische Einflüsse auf Personen oder Sachen zu brechen, und zwar mittels Beschwörungen, d. i. autoritative befehlsweise Vertreibung des Dämon durch hierzu ordinirte Personen (Exorcisten) unter Anwendung entsprechender Formulare. Seit ältester Zeit (*Tert.*, Apolog. c. 32. *Orig.*, C. Cels. I, 6) geschah die Beschwörung beim lebendigen und einigen Gotte, unter Anrufung des Namens Jesu, unter Berufung auf das erlöserische Werk des Herrn und im Hinweis auf das dem Dämon in Aussicht stehende letzte Gericht. Mit der eigentlichen Beschwörung ist von jeher Handauflegung, Kreuzzeichnung und Gebet (Orationen), nicht selten auch Schriftlesung in Verwendung gewesen.

Dem im römischen Rituale enthaltenen Formulare für den Exorcismus über die eigentlichen (quoad corpus) Besessenen (possessi vel obsessi)

begegnen wir zum größern Theil schon im frühern Mittelalter; es kommt in demselben alles vor, was nach Angabe der Väter schon in ältester Zeit bei der Exorcization in Anwendung kam, nämlich: Gebet, befehlsweise Beschwörung in Verbindung mit wiederholter Kreuzzeichnung, Aussprechen des Namens Jesu, Schriftlesung, Handauflegung, Hinweis auf die Mysterien unserer Heilsbereitung und auf das jüngste Gericht.

3. Nicht als Besessene, sondern als vom Satan stark beherrscht und beeinflußt, exorcisirt man im Orient und Occident nachweislich schon seit dem zweiten Jahrhundert auch die Katechumenen (Tauf-Exorcismus).

4. Wenn bei einem Kranken dämonischer Einfluß (zu unterscheiden von eigentlicher obsessio) sich herausstellt oder mit Grund vermuthet werden kann, so spreche man über denselben öfters die benedictio infirmi, welche im Rituale zu Anfang des Ordo visitandi infirmos steht (mehrere Versikel, drei Orationen, Segenertheilung nebst Recitation von Psalmen und einem Evangelium) und welche den exorcismus personae ersetzt, oder man bete über den Kranken die im Appendix des römischen Rituales stehende benedictio adulti aegroti resp. pueri aegri; auch gebe man dem Kranken außer Weihwasser noch Oel zum Einnehmen in kleinen Portionen und zum Einreiben besonders in der Gegend des Magens, welches nach dem Formulare der benedictio olei simplex exorcisirt und gesegnet ist. Auch die benedictio medicinae ac linteaminum mag man vornehmen.

5. Seit ältester Zeit werden auch Naturalobjecte exorcisirt auf Grund der Ueberzeugung, daß der Satan selbst auf die unfreie Creatur corrumpirende Einflüsse übe, die eben im Exorcismus über die Naturalobjecte besiegt werden sollen, auf daß die betreffenden Objecte den sie gebrauchenden Gläubigen nicht schädlich, vielmehr segenbringend, resp. daß sie für den Zweck, für den Gebrauch bei heiligen Handlungen zu dienen, würdig präparirt seien (Exorcismus bei der Wasserweihe, der heiligen Oele u. s. w.).

6. Wenn man dämonische Infestation eines Hauses mit Grund vermuthet, so sprenge der minister ecclesiae in demselben wiederholt und reichlich Weihwasser, räuchere mit Incens, den man schon am Karsamstag zugleich mit den fünf grana incensi für die Osterkerze oder auch nach dem Formulare in der benedictio novae crucis (Pontif.) gesegnet hat, und spreche die für den Karsamstag vorgeschriebene benedictio domus oder aber die benedictio domus extra sabbatum sanctum. Ganz analog verfahre man in Beziehung auf dämonisch infestirte Ställe (aspersio aquae benedictae; benedictio stabuli), in Beziehung auf infestirte Thiere (aspersio aquae benedictae; benedictio animalium aegrotorum, dazu Segnung des Futters — benedictio avenae et salis). *

§ 11.

Von den Benedictionen.

* 1. Die Benedictionen unterscheiden sich von den Exorcismen zunächst dadurch, daß sie precative, nicht imperative Form haben, sodann dadurch, daß sie nicht primär zur Brechung dämonischer Einflüsse, sondern zunächst dazu eingesetzt sind, um durch die Mittheilung übernatürlicher Kräfte (δυνάμεις,

virtutes) theils negativ oder purificativ (Tilgung läßlicher Sünden, zeitlicher Sündenstrafen, Entfernung der aus der Sünde stammenden Corruption an der freien und unfreien Creatur), theils und insbesondere positiv zu wirken: Personen übernatürlich zu kräftigen und auszustatten, und Naturalobjecte für den Gebrauch segenbringend zu machen oder andauernd zu heiligen.

2. Die Benedictionen wirken keineswegs bloß ex opere operantis sc. ministri vel susceptoris, sondern ähnlich den Sacramenten ex opere *operato,* d. h. es ist an den vom minister Christi et Ecclesiae vollzogenen Segnungsact eo ipso die betreffende Gnade, wenn auch nicht, wie bei den Sacramenten, in genau bestimmbarem Maße und cum infallibili effectu geknüpft. Auch vermitteln die Segnungen von Personen keineswegs bloß actuelle Gnaden, sondern begründen einen übernatürlichen *habitus* resp. vermehren und stärken die schon vorhandene gratia sanctificans für einen bestimmten Zweck, ja einzelne derselben drücken selbst den character indelebilis ein und dürfen daher nicht wiederholt werden, z. B. Salbung mit Katechumenenöl und Chrisma bei der Taufe, Tonsur, ordines minores, Subdiakonat, benedictio abbatis, benedictio nuptiarum.

3. Die Gewalt, liturgisch zu segnen, haben die Hohenpriester (Bischöfe) und Priester als die Träger des Opfers, aus dem zuletzt aller Segen stammt. Nach uraltem Rechte (Hebr. 7, 7) segnet der niedere niemals den höhern, und ertheilt, wo mehrere Segnungsberechtigte zugegen sind, stets der höhere, und nur mit Erlaubniß der niedere den Segen. Einzelne Segnungen (z. B. der goldenen Rose und der Agnus Dei) sind dem Papste, ziemlich viele den Bischöfen vorbehalten; zur Vornahme solcher den Bischöfen reservirten Benedictionen können dieselben auch einfache Priester delegiren, sofern mit der betreffenden Segnung keine Salbung verbunden ist; ausgenommen ist seit neuester Zeit (Monac. S. R. C. 9. Dec. 1869) die Glockenweihe, aber es muß dann das Wasser vom Bischofe geweiht sein. Die Weihe der heiligen Oele kann nur der Bischof vornehmen.

4. Extra missam hat der Priester die liturgische Benediction in der Regel (Pluviale nur propter maiorem solemnitatem) in Chorrock und Stola (der Tagesfarbe, wenn nicht anders vorgeschrieben) allzeit stehend und aperto capite zu vollziehen, und zwar, wenn am Altar die Segnung vorgenommen wird, in cornu epistolae. Die Einleitung der Benediction lautet stets: Adiutorium nostrum in nomine Domini. Am Schlusse wird bei den Realbenedictionen Besprengung mit Weihwasser (in forma crucis), bei feierlichen Benedictionen auch Incens angewendet. Die wesentliche Materie und Form aller Benedictionen ist die Kreuzzeichnung mit Gebet oder wenigstens mit der Intention, zu segnen.

5. Man hat die Benedictionen, weil deren Zahl sehr groß ist, in verschiedene Eintheilungen gebracht; die entsprechendste Eintheilung ist die in Personal- und Realbenedictionen. *

§ 12.

Von den Personalbenedictionen im besondern.

* 1. Sie vermitteln an Personen übernatürliche Gnaden, um welche in den zugehörigen Segnungsgebeten gefleht wird. Diese Gnaden werden durch

die Personalbenedictionen vermittelt entweder in Form eines bleibenden, von dem der gratia sanctificans verschiedenen *habitus* (z. B. Salbung vor und nach der Taufe, minores, benedictio abbatis), oder in forma gratiae *actualis*, weil nur für einen vorübergehenden Zweck resp. Zustand (benedictio peregrinorum, aegroti, a daemone vexatorum).

2. Diese übernatürlichen Gnaden der Segnung wirken entweder vorwiegend negativ und purificativ, indem sie satanische Einflüsse entfernen (benedictio a daemone vexatorum), läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen tilgen (aspersio aquae benedictae an Sonntagen, Segnung vor der Communion, nach der Offenen Schuld u. s. w.), oder indem sie andere seelische und leibliche Uebel beseitigen resp. fernhalten (z. B. benedictio aegroti, gutturis); bald wirken sie vorwiegend positiv, indem sie die Seele übernatürlich erleuchten, stärken, für bestimmte Zwecke weihen (minores, benedictio abbatis), auch Leib und Seele zugleich übernatürlich kräftigen (benedictio in visitatione infirmi, benedictio aegroti); wohl zum öftern wirken die Personalbenedictionen negativ und positiv zugleich, jedenfalls wird dieses bei der benedictio communis, sodann beim Segen am Schlusse der Messe, beim bischöflichen Segen, Primizsegen u. s. w. der Fall sein.

3. Die benedictio *mulieris post partum* hat in ihrem ersten Theil auch jetzt noch lustrativen Charakter (zum Zeichen dessen kniet die Wöchnerin vor der Kirchenthüre, wird liturgisch erst wieder in die Kirche eingeführt, daher auch introductio mulieris post partum), ist aber in ihrem zweiten Theil eigentliche Segnung für den Zweck, daß sie einst samt ihrem Kinde in den Himmel komme. Hat sie auch ihr Kind zur Kirche mitgebracht, so mag man demselben speciell noch die benedictio infantis ertheilen. *

§ 13.

Kirchliches Begräbniß.

Kirchliches Begräbniß ist die Bezeichnung sämtlicher liturgischen Gebräuche, welche nach Vorschrift der katholischen Kirche bei Bestattung von Leichnamen ihrer Angehörigen in Anwendung kommen, und welche das römische Ritual unter dem Begriff Ordo exsequiarum zusammenfaßt, wie denn auch schon im altclassischen Sprachgebrauch exsequiae das gesamte Ceremoniell des Leichenbegängnisses bezeichnet. Die bald mehr, bald weniger feierliche Leichenbestattung hat ihren tiefsten Grund in einer Forderung des Naturgesetzes und erscheint daher schon in der vorchristlichen Zeit nicht bloß bei den Israeliten, welche im Hinblick auf Gen. 3, 19 die Leichname in der Regel begruben, sondern auch (vgl. Pauly, Realencyklopädie der class. Alterth. s. v. Funeralien) bei allen heidnischen Völkern, von denen die Griechen und Römer die Leichname zum öftern verbrannten. Vergleicht man die im einzelnen mannigfach verschiedenen Riten, welche unter den vorchristlichen Völkern bei der Leichenbestattung im Gebrauch waren, so überzeugt man sich unschwer, daß dieselben zumeist nur den Zweck hatten, dem Verstorbenen auch nach dem Tode noch Pietät zu bezeigen und durch solche Liebeserweise zugleich den natürlichen Schmerz der Ueberlebenden zu lindern: „Omnia id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum“, sagt der hl. Au-

gustin (De cura pro mort. c. 2), und er ist weit entfernt, solche natürliche Erweise der Liebe, wie sie schon in der sorglichen, oft sehr splendiden Herrichtung der Leichname für die Bestattung, sodann in der Veranstaltung eines großartigen Leichenzuges, im Errichten herrlicher Grabmäler u. s. w. gegeben wurden, zu mißbilligen, sondern erklärt vielmehr: „Haec non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ipsam naturam hominis pertinent“ (c. 3). Dem Naturgesetze Rechnung tragend, hat die Kirche den Ueberlebenden niemals verwehrt, der natürlichen Pietät gegen die Verstorbenen sowie dem natürlichen Schmerze bei dem Begräbniß in herkömmlicher, maßhaltender (vgl. dagegen *Zeno*, Veron. Tract. 1, 16, 6) Weise Ausdruck zu geben, wenn nur durch solchartige signa pietatis et moeroris das nicht beeinträchtigt wird, was der Kirche bei jedem Begräbniß ihrer Angehörigen als Hauptsache erscheint, nämlich 1) daß der todte Leib, welcher als Glied Christi und als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor. 6, 15. 19) etwas übernatürlich Geheiligtes ist, nicht in profane, sondern in geweihte Erde begraben, d. h. daß er als Samenkorn für die künftige glorreiche Auferstehung in den Acker Gottes gesäet, und 2) daß hierbei auch der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet, Segnung und Opferdarbringung hilfreicher Beistand geleistet werde, falls sie solch einer Hilfe noch bedürfen sollte. Die Sorge für den Leichnam des Christen und für die ihm gebührende Ehre sowie für die ewige Ruhe der abgeschiedenen Seele hat in den Augen der Kirche zu allen Zeiten als das allein Wesentliche bei der Begräbnißfeier gegolten, und seit ältester Zeit hat sie darauf gedrungen, daß gerade dieses Wesentliche auch bei der Beerdigung ihrer ärmsten Mitglieder nicht fehle. Noch heute ist der Pfarrer durch das römische Ritual verpflichtet, den Armen das Begräbniß (zu dem auch die missa exsequalis gehört) unentgeltlich zu gewähren, ja selbst die erforderlichen Kerzen auf eigene Kosten zu beschaffen, sofern dies nicht durch Verwandte oder durch eine kirchliche Bruderschaft geschieht. Die Kirche drang seit ältester Zeit (*Tertull.*, Ad Scapul. 3; cf. Apolog. 39) darauf und sorgte thunlichst dafür, daß die Leichname ihrer Kinder nicht an profanen Orten zum Friedensschlafe gebettet werden. Dafür, daß man beim Begräbniß der Christen nachweislich schon im dritten Jahrhundert Gebete und das eucharistische Opfer für den Verstorbenen darbrachte, soll mit Weglassung vieler andern Beweisstellen aus Vätern hier nur auf die Apostolischen Constitutionen (6, 30; 8, 41) verwiesen und noch bemerkt werden, daß schon im vierten Jahrhundert sowohl im Orient als im Occident die Liturgie des kirchlichen Begräbnisses im wesentlichen so vollzogen wurde, wie noch heute nach römischem und griechischem Ritus, nämlich 1) als Procession mit dem Leichnam vom Sterbehaus zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang; 2) als gottesdienstliche Feier in der Kirche praesente cadavere; 3) als Procession mit dem Leichnam aus der Kirche zum Grabe. Innerhalb dieser als unverrückbar betrachteten Grundzüge herrschte in Beziehung auf Auswahl der Psalmen und sonstiger Gebete, sowie rücksichtlich der einzelnen liturgischen und anderweitigen Gebräuche nach Verschiedenheit der Jahrhunderte und der Kirchenprovinzen die größte Mannigfaltigkeit, deren genauere Beschreibung ein großes Buch füllen würde. Auch in der römischen Kirche erhielt der Ordo exsequiarum nur sehr allmählich die Gestalt, in welcher das römische Ritual (ed. Ratisbon. 1881, 154—165)

ihn fixirt hat und in welcher er hier kurz besprochen werden soll. Uebrigens hat auch da, wo der römische Ritus herrscht, gleichwohl fast jede Diöcese im Begräbnißritus noch manche ihrer Eigenthümlichkeiten aus älterer Zeit beibehalten, was gewiß nicht zu tadeln ist. Gleich allen liturgischen Handlungen der katholischen Kirche ist auch deren Begräbnißliturgie nicht ausschließlich oder auch nur in erster Reihe religiöses Thun der Gemeinde, sondern ist allererst mittlerisches Handeln der sichtbaren Stellvertreter des unsichtbaren himmlischen Hohenpriesters, Fürbitters und Segenspenders (Hebr. 7, 25; 8, 1—3), ist officielles Thun der liturgischen Personen resp. des fungirenden Priesters, wie denn schon Tertullian (De anima n. 51) und Origenes (L. 3. in Iob) ausdrücklich des Gebetes der Priester bei der Leichenfeier gedenken (cf. *Pseudo-Dionys.*, Hierarch. eccl. 7, 3). Mit diesem mittlerischen Handeln für den Verstorbenen schließt sich dann die religiöse Thätigkeit der Gemeinde zusammen, weshalb der Officiator sämtliche Orationen im Plural spricht. Besonders ausgeprägt tritt der mittlerische Charakter an der Begräbnißliturgie für die Erwachsenen hervor, von welcher zunächst und des nähern hier die Rede sein soll.

Bei dem Leichnam soll bis zur Beerdigung privatim religiöse Todtenwache (vigiliae) gehalten werden (Rit. Roman.); diese in Gebet bestehenden Vigilien sind freilich sehr verschieden von den in manchen Gegenden noch vorkommenden sogen. Todtenwachen, zu denen sich alles junge Volk beiderlei Geschlechtes versammelt und die zu den größten Hindernissen der seelsorgerlichen Wirksamkeit gehören. Der Leichnam soll dann entsprechend hergerichtet und (der Cleriker in den Gewändern seines Ordo) in den Sarg gelegt werden. Zur festgesetzten Stunde begibt sich von der zugehörigen Pfarrkirche aus der Officiator (in Chorrock, schwarzer Stola, behufs größerer Solemnität im Pluviale und, wo üblich, auch mit Leviten) samt dem übrigen Clerus und den sich betheiligenden Gläubigen in Procession (voran das Kreuz, häufig auch Trauerfahnen) zum Sterbehaus resp. an den Ort, wo der Leichnam sich befindet. Hier wird die sogen. Aussegnung der Leiche, d. i. der ihrem Forttragen aus dem Hause vorausgehende Segnungs- und Gebetsact vollzogen. Der fungirende Priester besprengt nämlich den Leichnam (resp. den Sarg) in Kreuzesform mit Weihwasser und betet dann abwechselnd mit den anwesenden Clerikern den 129. Psalm (De profundis), welcher „ex persona defuncti" (Ordo Roman. X) zu sprechen ist und als vertrauensvolles Flehgebet einer im Fegfeuer (profunda) befindlichen armen Seele um gnädigen Erlaß ihrer noch ungebüßten Sünden erscheint. Wenn der Psalm mit der Bitte um die ewige Ruhe für den Verstorbenen (Requiem aeternam etc.) geschlossen ist, erfolgt nach römischem Ritus sofort die sogen. elatio (bei den Griechen ἐκφορά), und es beginnt die Procession mit dem Leichnam zur Kirche. In vielen Diöcesen schließt sich aber an den Psalm noch eine durch den Ruf zum Dreieinigen um Erbarmen (Kyrie — Christe — Kyrie eleison), sodann durch das Paternoster und nachfolgendes Versikelgebet eingeleitete Oration des Officiators an (Absolve quaesumus etc.), in welcher derselbe als mittlerische Person zu Gott um gnädige Absolution des Verstorbenen von seinen während des Erdenlebens (humana conversatione) begangenen Sünden und um dessen Zulassung zum Genusse des ewigen Lebens fleht. Hier wird demnach an der Schwelle des Hauses, darin man gelebt und auch gesündigt hat, unmittelbar vor der elatio

eine Absolution (bei den Griechen ἀπόλυσις) vollzogen, die freilich nicht in judicieller (sacramentaler), sondern nur in precativer Form gespendet wird, wie dies auch vor dem Wegtragen des Leichnams aus der Kirche (absolutio ad tumbam) in sehr feierlicher Weise geschieht. Während der stillen Recitation des auf das erwähnte Lossprechungsgebet vorbereitenden Paternoster besprengt der Priester den Leichnam mit Weihwasser, beräuchert ihn sodann mit (unmittelbar vor dem Kyrie eleison) gesegnetem Incens und vollzieht hierin sonder Zweifel ein Sacramentale. Im Hinblick auf das Wasserweih-Formular lehren die Theologen mit Recht, daß die Besprengung mit geweihtem Wasser die bösen Geister, welche laut Schrift (Matth. 8, 28. Jud. 9) und Tradition (cf. *Chrysost.*, Hom. 28 et 35 in Matth. *Chrysolog.*, Serm. 16) sich hienieden besonders gern an den Stätten der Verwesung aufhalten und ihr Unwesen treiben, wirksam verscheuche, weshalb auch die Gläubigen dem Wunsch der Kirche gemäß (Rit. Roman.) die Sterbenden sowie deren Leichname und Gräber fleißig mit Weihwasser besprengen. Außer diesem Zwecke, dämonische Infestationen vom Leichnam fernzuhalten, hat die Weihwasser-Besprengung seitens der Kirche bei den Exsequien auch noch die Bestimmung, auf die Seele des Verstorbenen reinigend und erquickend zu wirken und zeitliche Sündenstrafen zu tilgen, da ja nach einstimmiger Lehre der Theologen das Sichbesprengen oder Besprengtwerden mit Weihwasser bei vorhandener reuiger Stimmung läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen tilgt. Nun gehören freilich die Seelen der Verstorbenen nicht mehr der diesseitigen Kirche an, und man könnte daher etwa sagen, die Kirche vermöge durch ihre Segnungen nicht mehr direct und ministeriell auf die armen Seelen des Fegfeuers lustrirend einzuwirken; allein wenn dem auch so wäre (was übrigens durchaus nicht allgemein zugegeben wird), so könnte die fragliche Aspersion sich wenigstens modo suffragii als wirksam für die armen Seelen erweisen. Dem Gebrauch des Weihrauchs bei Beerdigungen begegnen wir, wie überall im Heidenthum, so auch unter den Christen schon in frühester Zeit (*Tertull.*, Apolog. 42; De Idololatr. 11). Weil der Weihrauch vor der Incensation des Leichnams und des Grabes vom Priester gesegnet wird, so ist wohl gleich der aspersio aquae benedictae auch diese Beräucherung zunächst als Sacramentale mit dem gleichen (lustrativen) Zweck aufzufassen; weiter erscheint sie aber auch, ähnlich wie die Incensation von Personen in der Liturgie, als Ehrenbezeigung gegen den Leichnam, welcher durch die Taufe templum Spiritus S., consors divinae naturae (2 Petr. 1, 4) geworden und durch den Genuß der allerheiligsten Eucharistie in reale Beziehung zum verklärten Leibe Christi getreten ist (*Iren.*, Adv. haer. 5, 2. *Dionys.*, Hierarch. eccl. 7, 3, 9). — Wo immer im christlichen Alterthum von einer Begräbnißfeier die Rede ist, werden auch Lichter erwähnt. Das römische Rituale schreibt vor, daß bei dem Leichnam bis zu dessen Beerdigung wenigstens ein Licht brenne, und daß der uralte Brauch, auch bei der Leichenprocession brennende Kerzen mitzutragen, in ergiebigem Maße festgehalten werde. Diese Lichter, deren man auch in der Kirche an der tumba anzündet, sollen, abgesehen davon, daß sie, in großer Zahl angewendet, von selbst die Solemnität der Leichenfeier erhöhen, zunächst sinnbilden, der Verstorbene sei durch die Taufe (φωτισμός) Licht in Christo geworden (Eph. 5, 8) und als Kind des Lichtes, als Sohn der Kirche von hinnen geschieden; sie

sollen aber auch symbolischer Ausdruck der oft wiederholten Bitte sein: „lux perpetua (1 Joh. 1, 5) luceat eis“. Vielfach werden Kerzen und Oel für den Gebrauch bei Verstorbenen eigens benedicirt, und es wird im Segensgebete gefleht: ut, quibuscunque locis accensae sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum et contremiscant et fugiant pavidi. — Während der Procession vom Sterbehaus zur Kirche wird Psalm 50 (Miserere) und werden, wenn der Weg sehr weit ist, auch noch die (auf die Verstorbenen bezüglichen ersten fünf) Gradualpsalmen gesungen oder gebetet. Es geschieht dies wie aus der Seele des Verstorbenen, welche — wenn noch im Fegfeuer befindlich — nunmehr die Sünde gleich David (in Psalm 50) in ihrer ganzen Größe erkennt und im Aufblick zum himmlischen Sion sehnsüchtig um Erlösung fleht, um dann, frei von den Trübsalen der Welt und des Fegfeuers, Gott ewig lobpreisen zu können (Antiphon: Exsultabunt Domino ossa humiliata). Durch das Läuten der geweihten Kirchenglocken bei Beerdigungen soll der Verstorbene als Mitglied der Kirchengemeinde geehrt und soll ferner in den Gemüthern der Gläubigen eine religiös gehobene Stimmung für die Leichenfeier wachgerufen und erhalten werden: „ut crescat in eis devotio fidei“ (Bened. campanae).

Seit ältester Zeit und durch das ganze Mittelalter herab war es Regel, daß die Leichenprocession, bei welcher der Leichnam stets getragen, niemals gefahren wurde, vom Sterbehaus weg sich unmittelbar zur Kirche bewegte. Hier wurde der Leichnam in offenem Sarge (gewöhnlich im Schiff der Kirche) auf der Tragbahre (feretrum) oder auf einem eigens errichteten Paradebett (lectica, castrum doloris) vor den Augen der Gläubigen ausgesetzt. Dann wurden sofort praesente cadavere die kirchlichen Gebetsvigilien gehalten und das heiligste Opfer gefeiert. Hier hatte der Verstorbene als Glied der Pfarrgemeinde in gesunden Tagen Gott den schuldigen religiösen Dienst geleistet und auf einen glückseligen Heimgang sich vorbereitet, hier sollte nun auch die Pfarrgemeinde in Bruderliebe für ihn betend und opfernd Abschied von ihm nehmen (Küssen des Leichnams) und ihn zur Grabesruhe entlassen. Wie die Gläubigen im Gotteshaus (infolge der östlichen Richtung; *Tertull.*, Adv. Valent. 3. Constit. apost. 2, 57) beim Gottesdienst nach Osten schauen, so wurden seit ältester Zeit auch deren Leichname in der Kirche (und wo möglich auch im Grabe) so situirt, daß ihr Angesicht nach der Region der aufgehenden Sonne gekehrt war, von wannen wir den Richter als Oriens ex alto erwarten, dem die Todten entgegenharren. Erst aus ziemlich später Zeit stammt die Vorschrift, gemäß welcher die Leichen der Priester und Bischöfe zum Hinweis auf ihre nächste Beziehung zum Altare bei der Aussetzung in der Kirche so zu legen sind, daß nicht ihre Füße, sondern ihr Haupt dem Altare näher, sohin ihr Angesicht nach Westen gerichtet ist (Rit. Roman.). Um den Verstorbenen als Bekenner des Gekreuzigten, der im Tode unsere Hoffnung ist, zu charakterisiren, ward zu seinen Häupten in der Kirche an der Todtenbahre stets ein Kreuz aufgepflanzt, und infolge dessen hat bei der absolutio ad tumbam der Subdiakon mit dem Kreuz noch jetzt bei Exsequien für Laien seinen Platz zwischen Tumba und Kirchenthüre, dagegen bei Exsequien für Priester und Bischöfe (aber nur praesente cadavere) zwischen Tumba und Altar. — Das römische Ritual setzt voraus, daß auch jetzt noch alle Leichen vor der Beerdigung in

die Kirche getragen werden; und weil die Kirche der geheimnißvolle Himmel auf Erden, als solcher die Wohnstätte des Gottmenschen, seiner Engel und Heiligen ist, schreibt es vor, daß beim Einzug der Leichenprocession in das Gotteshaus die Heiligen und Engel in dem alten herrlichen Gesang Subvenite sancti etc. angerufen werden, sie möchten die Seele des Verstorbenen liebreich aufnehmen und sie zum Throne des Richters und in den Ort des Friedens geleiten. Wurde, wie das früher häufig vorkam, der Leichnam schon tags vor der Beerdigung zur Kirche gebracht, so hielt man daselbst abends die sogen. Todtenvesper und sofort in der Nacht resp. morgens früh die sogen. Todtenvigil (vigiliae mortuorum; drei Nocturnen und Laudes), welche zusammen das Officium defunctorum ausmachen. Die Kirche drang um so mehr auf die Abhaltung der Vigilien im Gotteshause, als mit den Gebets-Todtenwachen in den Sterbehäusern oft viel Mißbrauch und nächtlicher Unfug verbunden war und daher die Theilnahme an denselben durch Synoden auf die allernächsten Anverwandten eingeschränkt werden mußte. Auch jetzt noch wünscht die Kirche (Rit. Roman.), daß für den Verstorbenen, sobald sein Leichnam im Gotteshause niedergesetzt ist, daselbst das Officium defunctorum, wenigstens die erste Nocturn (Cum invitatorio) mit den Laudes oder auch ohne dieselben gebetet resp. gesungen werde, und sie bezeichnet als hinreichenden Grund für dessen gänzliche Auslassung bei der Begräbnißfeier nur „angustia temporis vel alia necessitas urgens". Unmittelbar an das Officium defunctorum, vom Volke noch jetzt „Todtenvigil" genannt, soll sich dann die Feier des heiligsten Opfers (Bahrmesse) für die Seelenruhe des Verstorbenen anschließen, und zwar nach dem Formular, welches das Missale für den dies depositionis (sc. corporis in sepulcrum), d. i. für den Begräbnißtag, vorschreibt, welcher im Meßbuch als identisch mit dem dies obitus („animam, quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti") aufgefaßt wird, wohl aus dem Grunde, weil das in obitu begonnene eine Werk des Scheidens aus dieser Welt im Begräbniß seinen nächsten Abschluß findet. Weil die Kirche ihren verstorbenen Kindern durch nichts wirksamer beispringen kann, als durch die Darbringung des gottmenschlichen Versöhnungsopfers, welches nicht etwa bloß fürbittweise, sondern direct sühnend (zeitliche Strafen tilgend) auf die Seelen des Fegfeuers wirkt, deshalb wünscht sie dringend (Rit. Roman.), daß für jeden im Kirchenfrieden verstorbenen Katholiken baldigst — und wo möglich noch vor der Beerdigung praesente cadavere — das heiligste Opfer dargebracht werde. Zu diesem Zweck hat sie gestattet, daß die Beerdigungsmesse praesente cadavere auch an Tagen und Festen gefeiert werde, welche andere Requiemsmessen und selbst solemne Votivmessen ausschließen. Die Oblation seitens der Gläubigen, welcher wir bei den Leichengottesdiensten schon in ältester Zeit begegnen, hat sich gerade bei diesen — wenigstens als Geldoblation, mitunter noch als Naturaloblation — bis in die Gegenwart erhalten; sie ist eleemosyna, deren fructus satisfactorii man den armen Seelen zuwendet. — Ist bei der Leichenfeier auch eine Trauerrede zu halten, so hat dieselbe unmittelbar nach der Beerdigungsmesse ihren liturgischen Platz; außerdem findet gleich nach beendigter Opferfeier, bevor der Leichnam von seiner „Rast" (feretrum) erhoben und zu Grabe getragen wird, bei demselben die sogenannte Absolution statt, welche als Entlassung und Aussegnung des Verstorbenen aus seiner Pfarrkirche und

Pfarrgemeinde erscheint. Wie die Absolution am Sterbehaus, so ist auch die nach der Opferfeier selbstverständlich keine sacramentale, sondern lediglich eine fürbittweise Lossprechung von Sünden resp. zeitlichen Sündenstrafen. Der Officiator vollzieht sie zunächst in der (ohne Oremus beginnenden) Oration: „Non intres in iudicium“, welche an Gott den Sohn gerichtet ist (Schluß: qui vivis etc.), dem der Vater alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 22), und in welcher der Priester als mittlerischer Fürbitter den Verstorbenen als einen Getauften („insignitum signaculo Trinitatis“) der Barmherzigkeit des Richters flehentlich empfiehlt. Als weiterer Bestandtheil der Absolution folgt alsdann der nach Inhalt und Melodie großartige responsorische Gesang: „Libera me, Domine“ etc., ein dringliches Flehgebet aus der Seele des Verstorbenen an Christus, er möge sie doch am schreckensvollen jüngsten Tage nicht der ewigen Verdammniß (mors aeterna) verfallen lassen. An diesen flehentlichen Ruf ex mente defuncti reiht die Kirche ihrerseits die Bitte um ewige Ruhe für den Verstorbenen, um seine Aufnahme in den Himmel, wohin der Engel Gottes ihn geleiten möge. Zu diesem ihrem mittlerischen Gebete fügt die Kirche auch noch mittlerisches Thun, indem sie während des Paternoster den Leichnam behufs seiner Aussegnung aus dem Gotteshause mit Weihwasser besprengen und mit gesegnetem Incens beräuchern läßt, ganz in derselben Intention, wie oben bei dem Ausscheiden aus dem Hause. — Zur Zeit, wo die Kirche über den Leichnam betet, hat der heilige Richter bereits entschieden, ob die Seele dem ewigen Tode verfallen sei oder aber — wenn auch durch die Läuterung des Fegfeuers hindurch — zum ewigen Leben eingehen werde; allein die Kirche versetzt sich in mehrern ihrer Gebete und Gesänge bei den Exsequien (so beim Subvenite, Non intres, Libera me Domine, A porta inferi, Deus cui proprium etc.) zurück in den Moment unmittelbar vor dem Abscheiden der Seele und fleht namens derselben um das, worauf in der Todesstunde alles ankommt, um gnädige Bewahrung vor der ewigen Verdammniß und um Zulassung zu den Genüssen des Himmels. Dieses lebhafte Sich-zurück-versetzen in den schrecklichen Augenblick des Sterbens hat gewiß für die Lebenden etwas heilsam Erschütterndes und erscheint um so weniger als befremdlich, weil, wie schon bemerkt, in den Augen der Kirche die einzelnen Stadien des Scheidens aus dieser Welt, von der Agonie angefangen bis zum vollendeten Begräbniß, als ein continuum erscheinen, zu dem sie noch den Siebenten, Dreißigsten und Jahrtag rechnet, sofern sie nämlich bei deren Feier voraussetzt, daß der Verstorbene, für den geopfert wird, das Ziel seines Scheidens aus der Welt, d. i. den Himmel, noch nicht erreicht habe. Da es vor Gott keinen Unterschied der Zeit gibt, so werden die in Rede stehenden Gebete, wiewohl eigentlich aus der Seele des Sterbenden gesprochen, gleichwohl am Verstorbenen sich wirksam erweisen, falls er dessen bedürftig und dafür empfänglich ist.

An die Aussegnung der Kirche reiht sich unter Absingung der Antiphon: „In paradisum“ etc. (Bitte, beim Ausscheiden aus der Kirche, als dem irdischen Jerusalem, ins himmlische aufgenommen zu werden) die Uebertragung des Leichnams ins Grab. Weil dieses als in der Kirche oder nahe bei ihr befindlich gedacht ist, so sind außer der eben genannten Antiphon keine weitern Gesänge für diese Uebertragung angesetzt; ältere Ordines verbinden mit der erwähnten Antiphon den Psalm In exitu Israel (113) oder schreiben andere

Psalmen vor, z. B. 117, 131, 137 u. s. w. Das Grab selbst muß, da es etwas Heiliges zu umschließen bestimmt ist, gesegnet werden. Unter dem „Angelus custos" des Segnungsgebetes ist wohl der Schutzengel des Verstorbenen zu verstehen, welcher das Grab „ab omnibus malorum spirituum insidiis" behüten soll. Nach diesem Segnungsgebet wird zuerst nochmals der Leichnam aspergirt und incensirt, hierauf das Grab, in welches man ihn nach römischem Ritus sofort legt, ohne daß während der Einsenkung etwas liturgisch gesprochen würde. Den Sarg schloß man früherhin erst unmittelbar vor der Einsenkung ins Grab. In vielen Diöcesen spricht der Officiator während der Einsenkung des Sarges: „Sume terra, quod tuum est" etc. und vollzieht die aspersio ac incensatio funeris erst nach der Einsenkung des Sarges, dabei flehend, Gott möge diese Besprengung und Beräucherung, die ja ein Sacramentale ist, sich an der Seele des Verstorbenen als himmlischen Thau (ros coelestis) und als himmlischen Wohlgeruch (odor coelestis) erweisen lassen. In unsern Gegenden wirft alsdann der Officiator drei Schaufeln Erde auf den Sarg und spricht dabei: „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris." Hierauf wird nach Vorschrift des Rituale Romanum die Antiphon „Ego sum resurrectio" etc. und das Canticum Benedictus angestimmt. Während bisher fast ausschließlich Fürbitte eingelegt wurde, kommen nun am Schluß des Begräbnisses noch Lobpreis und Danksagung zum Ausdruck (cf. *Cyprian.*, L. de mortalit. c. 20). Im Rückblick auf all die Gnadenhilfe, so dem Verstorbenen vom Taufbrunnen bis zum Grabe wider alle Feinde seines Heiles (salutem ex inimicis) zu theil geworden, preisen Clerus und Volk Christum als das mächtige Rettungshorn (cornu salutis), welches seine volle Stärke einst in der Auferweckung der Leiber zum Verklärungsleben erweisen wird, zu dem auch der soeben Beerdigte auf die mächtige Fürbitte des Licht und Leben verkündenden Täufers gelangen möge („Et tu puer" etc.). An diese Danksagung reiht sich die abschließende Fürbitte für den Verstorbenen („Kyrie eleison" etc. mit Oration „Fac quaesumus" etc.), welche als dritte Absolution desselben erscheint, gesprochen vor dem Scheiden von seinem Grabe. Auf diesem (nach altem Brauch während der Absingung des Benedictus mit Erde ausgefüllten) Grabe pflanzt in vielen Diöcesen der Officiator zuletzt ein kleines Kreuz auf zu dem hierbei ausgesprochenen Zwecke, auf daß durch dieses Zeichen des Heiles der Satan, der Engel des Verderbens (angelus percutiens), von diesem Grabe für immer ferngehalten werde. Bekanntlich ist es dermalen bei uns in Deutschland fast überall durch Staatserlasse verboten, die Leichen (mit Ausnahme derer von Bischöfen und fürstlichen Personen) vor der Beerdigung in die Kirche zu tragen. Infolge dessen bewegt sich die Leichenprocession unmittelbar vom Sterbehaus weg zum Gottesacker, und es wird in diesem Fall das „Subvenite" füglich beim Eintritt in den Gottesacker, das „In paradisum" bei der Ankunft am Grabe, unmittelbar vor der Segnung des letztern, gesungen, und die Leichenrede, wo sie üblich ist, am Grabe nach vollendetem Begräbnißritus gehalten; das Officium defunctorum findet in der Kirche entweder schon vor der Beerdigung oder unmittelbar nach derselben vor der Opferfeier statt. An der Stelle, wo ehedem in der Kirche die Leiche ausgesetzt war, befindet sich jetzt als Surrogat die bahrähnliche Tumba, wenn hoch aufgebaut, Katafalk genannt, an welcher nach der Missa exsequialis die

Absolution gehalten wird; in Ermangelung einer Tumba kann dieselbe durch Ausbreitung eines Bahrtuches (pannus niger mit weißem Kreuz) ersetzt werden.

Der kirchliche Begräbnißritus ruht auf dem Glauben an die Existenz des Fegfeuers und an die Möglichkeit, den Seelen im Reinigungsort in Kraft der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet und andere gute Werke, namentlich durch den Segen und die Opferfeier der Kirche, beizuspringen. Nachdem der Protestantismus die genannten Glaubenslehren verworfen hatte, mußte er auch den Begräbnißritus fundamental umgestalten. Uebrigens beruhen all die zahlreichen Begräbnißliturgien, welche noch im 16. Jahrhundert unter den Protestanten auftauchten und viel von dem kirchlich Hergebrachten noch festhielten, auf keinem festen einheitlichen Princip, und vollends verschwommen sind die aus der Periode der Aufklärung. Dagegen hat in die neuern protestantischen Agenden (z. B. in die preußische, württembergische) nicht nur das Fürbittgebet für den Verstorbenen Aufnahme gefunden, sondern einzelne derselben (z. B. die von Löhe, Petri, die neue bayerische, Ansbach 1879) enthalten auch eine Segnung (Aus- und Einsegnung) der Leiche durch den Pastor, den man nicht mehr als bloßen Diener am Wort, sondern als ordinirten Segenspender betrachtet wissen will (vgl. des nähern Kliefoth, Vom Begräbniß, 2. Aufl. 1869). Consequent müßte sich die protestantische Todtenliturgie auf das Ehrengeleite zum Grab, auf Danksagung gegen Gott, auf Bittgebet für die Lebenden und auf Belehrung und Trost für die letztern beschränken.

Im sehr ausgedehnten Begräbnißritus der Griechen (sie haben je einen eigenen für Priester, Mönche und Laien) treten die uralten drei Grundzüge der christlichen Todtenliturgie noch aufs bestimmteste hervor: Aussegnung der Leiche aus dem Hause mit Procession zur Kirche, gottesdienstliche Feier in der Kirche praesente cadavere, Procession zum Grabe mit Beerdigung, bei welcher noch jetzt, wie schon zur Zeit des Areopagiten (Hierarch. eccl. 7, 3, 8), heiliges Oel auf den ins Grab gelegten Leichnam geschüttet wird. Wohl ist dem Lob- und Dankgebet (ausgedehnter Allelujagesang) sowie der Belehrung und Paränese an die Lebenden im griechischen Begräbnißritus mehr Raum gegönnt, als im römischen, wo das Beten und liturgische Handeln für den Todten als Hauptsache erscheint; aber auch bei den Griechen kehrt die Fürbitte für den Verstorbenen in den verschiedensten Wendungen wieder, obgleich sie mit ihrer Läugnung des Fegfeuers im offenen Widerspruch steht (den Begräbnißritus der Griechen s. bei *Goar*, Euchоlog. Graec. 423 sqq. und Rajewsky, Euchologion. Wien 1861).

Einen eigenen Ordo sepeliendi enthält das römische Ritual für das Begräbniß der Kinder (p. 226—235), welche noch nicht zu den Unterscheidungsjahren (sechstes bis siebentes Jahr) gelangt waren und darum noch nicht sündigen konnten, sondern in der Taufunschuld gestorben sind. Daß für diese weder Fürbitte eingelegt, noch das heiligste Opfer als Sühnopfer dargebracht werden darf, ist selbstverständlich. Die vorgeschriebenen Psalmen sind Lobpsalmen (112. 148—150) und geben der Zuversicht Ausdruck, daß die Seele des unschuldigen Kindes (Ps. 118) sofort ins himmlische Sion (Ps. 23) eingegangen sei. Liturgische Farbe ist die der Unschuld und Heiligkeit (weiß). Mit dem Dank gegen Gott, welcher an dem unschuldigen Kinde ohne dessen Verdienst so Großes gethan, verbindet sich dann in den Orationen auch die

flehentliche Bitte, Gott möge den Erwachsenen, die noch am Leben sind, die Gnade verleihen, so zu wandeln, daß sie einst gleich diesem unschuldigen Kinde in den Himmel kommen. Nach Vorschrift des Rituale Romanum sollte auch der Leichnam des Kindes vom Sterbehaus in Procession zur Kirche, in der es getauft worden ist, getragen, sollte daselbst ein liturgischer Gebetsact verrichtet (welches jetzt gewöhnlich an den Eingang zum Gottesacker verlegt wird) und dann erst die Leiche zu Grabe getragen werden. Wird von den Angehörigen aus Anlaß einer Kindsleiche die Feier des heiligsten Opfers verlangt, so kann dasselbe entweder in gratiarum actionem (sofern der Ritus es erlaubt, de Trinitate, in honorem B. M. V. oder de angelis — „Engelamt") oder aber für die aus der Verwandtschaft des Kindes verstorbenen Erwachsenen dargebracht werden. — Literatur: *S. Augustinus,* L. de cura gerenda pro mortuis ad Paulinum. *Gretser,* Funus christianum V, 1. *Martène,* De antiquis eccl. ritibus 3, 12—15. *Catalani,* Comment. in Rituale roman.; Caeremoniale episcop. et Pontificale rom. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3. Thl. Augusti, Denkwürdigkeiten IX. Probst, Exsequien. 1856. Kliefoth, Vom Begräbniß, 2. Aufl. 1869. (Vgl. Kirchenlexikon [2. Aufl.] II, 189 ff.)

§ 14.

Realbenedictionen.

* 1. Durch die Realbenedictionen werden übernatürliche Kräfte, Gnaden über Dinge aus dem Bereiche der unfreien Creatur, der lebenden (Thiere) und der leblosen, herabgezogen.

2. Durch diese übernatürlichen Kräfte soll bei allen Realbenedictionen allererst von dem Segnungsobjecte dasjenige entfernt werden, was an ihm infolge des Sündenfalles oder auch durch speciell dämonischen Einfluß Verderbtes und für die Seele oder für den Leib des Menschen Schadenbringendes ist, anders ausgedrückt: die Segnungsobjecte sollen zunächst von der φθορά und δουλεία, in welche sie durch die Sünde der Menschen geraten sind, befreit werden. Bei den zahlreichen Benedictionen rerum communi usui inservientium, desgleichen bei der benedictio animalium, habitaculi aliorumque locorum sollen die Segnungen auch in positiver Weise wirken, sollen bewirken, daß der Gebrauch resp. der Genuß der betreffenden Objecte den Gebrauchenden und Genießenden förderlich seien für Seele und Leib. Die gratiae nun, welche den Genuß resp. Gebrauch förderlich machen, sind nicht gratiae *actuales* für den Gebrauchenden, sondern sind den gesegneten Sachen inhärent. In diese erste Kategorie von Realbenedictionen gehört auch die benedictio mensae, desgleichen der Wettersegen, welcher auch Segnung der Wolken ist, um schädigende dämonische Einflüsse (Eph. 6, 12: spiritualia nequitiae) auf dieselben abzutreiben und das Gewitter nutzbringend zu machen.

Viele Benedictionen bewirken, daß die gesegneten Objecte durch die ihnen bleibend adhärent gewordenen übernatürlichen Kräfte *res sacrae* zu dem Zwecke werden, um auf Personen und Sachen, die mit ihnen in Berührung gebracht werden (z. B. bei der heiligen Oelung, aspersio aquae benedictae), resp. die sie gebrauchen oder genießen, reinigend und weihend zu wirken.

Hierher gehören die uralten Weihen der heiligen Oele und des Taufwassers, die gleichfalls sehr alte sonntägliche Wasserweihe, des sogen. gregorianischen Wassers für Kirchen- und Altarweihe, des Wassers zur Glockenweihe und in gewissem Sinne die Glockenweihe selbst; dann die Weihe von Kerzen, Asche, Palmen, Kräutern, Salz, Johanniswein, die Speisenweihe an Ostern, die Weihe von Crucifixen, Heiligenbildern resp. Heiligenstatuen, Rosenkränzen, Medaillons, Skapulieren. Sollen geweihte Crucifixbilder, Heiligenstatuen, Medaillons, Rosenkränze, Skapuliere auch mit Abläßen begnadigt sein, so muß die betreffende Weihe von einem mit gehöriger Vollmacht versehenen Priester vollzogen werden, in einzelnen Fällen nach einem eigenen hierfür bestimmten Formulare.

Durch eine weitere Klasse von Realbenedictionen, die man, wenn Salbung angewendet wird, auch als Consecrationen bezeichnet, werden den betreffenden Objecten übernatürliche Kräfte zu dem Zwecke adhärent, um dieselben für immer aus dem Kreise des Profanen auszuscheiden und sodann, um sie positiv zu weihen und dadurch würdig zu machen, in die unmittelbarste Nähe des majestätischen Gottes (Gotteshäuser), in die nächste Berührung mit den heiligsten Mysterien (Consecration von Kelchen, Patenen, Benediction von Tabernakel, Monstranz resp. Lunula, Gefäßen für heilige Oele, Ciborien, Corporalien, Pallen) zu kommen, oder um anderweitig den heiligen Zwecken des Cultus zu dienen (Benediction der liturgischen Gewänder, Altartücher, Altar- und Processionskreuze, Reliquiengefäße, Heiligenbilder in der Kirche, Fahnen, Orgeln), oder auch nur, um die in der Taufe geheiligten Leiber der Verstorbenen zur Grabesruhe aufzunehmen (benedictio coemeterii et sepulcri). Weil die in Rede stehenden Sachen durch die Benediction ganz und gar Gott, dem Dienste Gottes und seiner Heiligen geweiht werden, darf man sie nie mehr zu profanen Zwecken verwenden. Polluirte Kirchen und Kirchhöfe müssen liturgisch lustrirt oder reconciliirt werden.

Vierte Abtheilung.

Das Kirchenjahr.

§ 1.

Wesen und Bedeutung.

* 1. Das Kirchenjahr ist das Sonnenjahr, geordnet nach den Normen der Kirche und gnadenvoll durchwaltet und geheiligt durch den im Cult der Kirche geheimnißvoll als Opfer (Messe), Fürbitter (Stundengebet) und als Gnadenspender unter uns fortlebenden Erlöser und die entsprechende Thätigkeit der Gläubigen.

Zweck des Kirchenjahres ist die wohlgeordnete Verherrlichung Gottes in Christo, die Heiligung der Gläubigen durch das inducere Christum und die Weihe der Zeit (Eph. 5, 16).

2. Den tragenden Mittelpunkt des kirchlichen Cultes, durch welchen das Jahr ein geheiligtes wird, bildet das eucharistische Opfer. In diesem vollzieht sich stets das ganze Erlösungswerk, dessen Mittelpunkt im Tod und in der Auferstehung des Herrn gelegen war (Ostern), als dessen Frucht die Ausgießung des Heiligen Geistes (Pfingsten), als dessen Wurzeln die schon im Alten Bund vorausverkündete (Advent) Menschwerdung und Geburt des Gottessohnes (Weihnachten) anzusehen ist. Durch die eucharistische Opferfeier soll zunächst das Andenken an den Erlöser in der Kirche lebensfrisch erhalten bleiben (Luc. 22, 19), sollen die Gläubigen immer wieder angeregt werden, Gott ob der Erlösungsthat, die wesentlich Opferthat ist, im Cult zu verherrlichen, die Früchte des im Cult perennirenden Opfers sich immer mehr anzueignen, ins Opfer und dadurch immer mehr ins Opferleben Christi einzugehen, in sein Bild immer mehr umgestaltet zu werden. Um diesen Zweck leichter zu erreichen, stellt die Kirche im Laufe des Kirchenjahres je ein einzelnes wichtigeres Moment des im Meßopfer sich als Ganzes vollziehenden Erlösungswerkes in den Vordergrund, z. B. an Weihnachten den unscheinbaren Eintritt des Herrn in die Welt, an Ostern seinen Tod und seine Auferstehung, an Pfingsten die Ausgießung des Heiligen Geistes und an den Festen des Herrn andere einzelne Momente aus dem Opferleben und Opferleiden des Erlösers. Das betreffende Moment, die betreffende Thatsache aus dem Erlösungswerke sollen dann die Gläubigen im Anschluß an den kirchlichen Cult dankbar betrachten, der betreffenden Thatsachen in warmer Liebe gedenken, ob derselben Gott verherrlichen und aus dem Opferschatz entsprechende Gnaden behufs immer größerer Verähnlichung mit Christus sich aneignen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß unser katholisches Kirchenjahr nicht wie das protestantische ein lediglich subjectives, nur in Worten der Lehre und des Gebetes sich vollziehendes Gedächtniß der Heilsthatsachen, sondern im eucharistischen Opfer der reale gnadenreiche Vollzug dieser Heilsthatsachen selber ist, die geheimnißvoll gegenwärtig und in solcher Gegenwart Quelle des Segens für die Gläubigen werden.

3. Das Erlösungswerk, welches in jeder heiligen Messe sich in mysterio ganz vollzieht, hat sich in vollkommener und zugleich mannigfacher Weise subjectivirt in den Heiligen, welche die getreuen Prägebilder des Herrn sind. An den zahlreichen Festen des Kirchenjahres feiern wir daher immer Christum als den Erlöser, preisen Gott ob des Großen, so er in Christo und den Heiligen gethan, und suchen im Hinblick auf die betreffenden Heiligen und unterstützt durch deren Fürbitte aus dem Schatze des Opfers, das an ihren Festen Gott dargebracht wird, die Gnade uns anzueignen, immer mehr ins Bild Christi nach Aehnlichkeit der Heiligen verklärt zu werden und so den sittlichen Zweck des Kirchenjahres an uns zu realisiren.

4. Wie die jüdischen Opfer im Opfer Christi ihre Erfüllung gefunden haben, so das jüdische Kirchenjahr im christlichen, welch letzteres das σῶμα von der σκιὰ τῶν μελλόντων (Kol. 2, 17) und nichts weniger als ein Rückfall ins Judenthum ist, wie man im Hinblick auf Röm. 14, 5, Gal. 4, 10, Kol. 2, 16 protestantischerseits vielfach behauptet. Auch ist zu behaupten, daß die christliche Festfeier resp. das Kirchenjahr nicht gleich dem jüdischen durch ceremonialgesetzliches und knechtisches Gebot ins Dasein trat, sondern es erscheint als Product der vom Geist, dem Geist der Freiheit und der göttlichen Liebe durchwalteten Kirche und ihrer Kinder. Die Kirche als Mutter ihrer Kinder muß nothwendig auch das Recht haben, denselben in Beziehung auf den Cultus Dei Vorschriften zu geben, die aber nicht aus Furcht und Zwang, sondern aus Liebe zu Gott und im Interesse der eigenen Heiligung erfüllt werden und darum auch übernatürlich verdienstlich sind.

Weil den Mittelpunkt jeglicher Festfeier das Opfer bildet, verpflichtet die Kirche an Sonn- und Festtagen speciell zur Anwohnung des heiligen Opfers.

5. Behufs ungestörter Hingabe an Gott lassen die Christen schon in ältester Zeit nicht nur an den Sonn- und Festtagen des Herrn, sondern auch an den distinguirten Gedächtnißtagen der Martyrer von der knechtlichen Arbeit. Die Festtage, an welchen alle Gläubigen sich der knechtlichen Arbeit enthalten d. h. feiern müssen, heißen gebotene Feiertage. Ihre Zahl wurde für die abendländische Kirche durch Urban VIII. (1642) festgestellt; mehrere derselben wurden nachmals durch Clemens XIV., sodann für Frankreich und die linksrheinischen deutschen Diöcesen durch Pius VI. und Pius VII. abrogirt resp. deren liturgische Feier auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt. *

§ 2.

Die christliche Wochenfeier.

* 1. Schon das Naturgesetz fordert nach mehreren Arbeitstagen einen Tag der Ruhe für den Körper und zugleich der Ruhe für die Seele, welche ihr zu theil wird, wenn sie, losgeschält von weltlichen Dingen, im Culte Gott

den schuldigen religiösen Dienst leistet und in solcher Hingabe an ihn sofort auch Ruhe in ihm findet.

2. Im Alten Bunde wurde auf Gottes Befehl je der siebente Tag (Gen. 2, 3. Ex. 20, 8) in der strengsten körperlichen Ruhe (שָׁבַת = ablassen, feiern), so auch der Ruhe der Seele für Gott und mit Gott geweiht (שַׁבָּת לַיהוָה).

Im Christenthum ist seit der Apostelzeit (Apg. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. Offb. 1, 10) nicht mehr der Sabbat Tag der wöchentlichen Ruhe von der Arbeit und der Ruhe für und in Gott mittels besonderer Cultfeier, sondern der erste Wochentag (dies solis, prima feria). Man wählte ihn statt des Sabbats einmal, um den Schein des Judaisirens zu vermeiden, hauptsächlich aber darum, weil am ersten Wochentag die Auferstehung des Herrn erfolgt war, welche das Fundament der christlichen Religion, die Grundlage unseres Glaubens (1 Kor. 15, 14) und Quelle des neuen Lebens ist. Die ältesten Väter führen als Hauptgrund die Auferstehung Christi an, weshalb dieser Tag ἡμέρα κυριακή heißt. Der erste Wochentag als Tag der Weltschöpfung erinnert auch an den Vater, und als Tag, an welchem der Heilige Geist gesandt wurde, an den Heiligen Geist. Daher gedachte man schon frühe (*Iustin.*, Apol. I, 67) speciell auch Gottes des Vaters und des Heiligen Geistes, so daß sich der Sonntag zur Feier des dreieinigen Gottes gestaltet. Daher am Sonntag, wenn keine specielle Rücksicht obwaltet, die Praefatio de Trinitate, das Symbolum Athanasianum, in welchem zuerst die Trinität, dann speciell Christus gefeiert wird.

Der Sonntag ist der Tag der Erinnerung an die historische Auferstehung des Herrn, so auch Tag der Erinnerung an unsere mystische Auferstehung in der Taufe. Zur Erinnerung an diese mystische Auferstehung durch das reinigende und belebende Taufwasser hindurch findet vorschriftsmäßig an allen Sonntagen die aspersio aquae benedictae statt, die übrigens kein bloßes Erinnerungszeichen, sondern auch lustrativ wirksam ist. Auf die Erinnerung an die Taufe beziehen sich auch die Psalmen Confitemini und In exitu Israel.

Zur Erinnerung an die Auferstehung Christi wurde am Sonntag von jeher stehend gebetet und an demselben, weil er Freudentag ist (Te Deum, Gloria und Alleluja-Gesang), niemals gefastet. Als Tag der Ruhe wurde der Sonntag schon von den Vätern auch als Abbild der ewigen Ruhe im Himmel betrachtet und wurde er mit Rücksicht auf den Samstag als den siebenten Tag als dies octava gezählt und sodann die Octava überhaupt als Symbol der Vollendung und der ewigen Ruhe betrachtet (das Fest. innocentium hat daher am Octavtag Te Deum, Gloria und Alleluia).

3. Weil das ganze Leben des Christen ein fortgesetztes Leben der Losschälung von der Welt und der religiösen Hingabe an Gott und insofern ein stetiges religiöses Feiern (feriari) sein soll, bezeichnete man schon früh (*Tertull.*, De idol. 10; Ieiun. 14) alle einzelnen Wochentage als feriae (feria secunda etc.), dem Samstag aber ließ man seinen altehrwürdigen biblischen Namen Sabbatum.

Im Orient wurde am Samstag auch feierlicher Gottesdienst gehalten und nicht gefastet wie am Sonntag. Im Orient und Occident waren seit alter Zeit der Mittwoch und Freitag distinguirte Ferien, sofern extra tempus paschale am Mittwoch als am Tage des Verrathes durch Judas,

am Freitag als am Todestag des Herrn bis nachmittags 3 Uhr gefastet (semiieiunium), dann gemeinsamer Gottesdienst gehalten und das Gebet auf den Knieen verrichtet wurde. Im Abendland aber wurde im Hinblick auf Marc. 16, 10 auch am Samstag gefastet.

Dermalen sind die Mittwoche und Freitage nebst den Samstagen bei uns nur noch an den Quatembern liturgisch distinguirt und wie in alter Zeit noch Fasttage. Außerdem sind noch liturgisch distinguirt und müssen daher commemorirt werden sämtliche Ferien des Advent (eigene Antiphonen zum Benedictus und Magnificat), die Ferien der Quadragesima (sie haben eigene Messen, Antiphonen zum Benedictus und eine eigene Oration in der Vesper) und die feria secunda rogationum. Man bezeichnet die genannten Ferien als feriae maiores non privilegiatae, den Aschermittwoch, die Ferien der Kar-, Oster- und Pfingstwoche als feriae privilegiatae zum Unterschied von den gewöhnlichen Ferien, welche feriae minores heißen und an welchen, sofern kein Fest oder keine Vigil auf sie fällt, allezeit die Messe des vorhergehenden Sonntags gelesen wird, dessen Recapitulation ja die einzelnen Ferien sind. Die feriae maiores privilegiatae weichen keinem Fest, das etwa auf sie fällt, die feriae maiores non privilegiatae jedem festum novem lectionum. Weil die Zeit von Ostern bis Pfingsten (ehedem Quinquagesima genannt) den Charakter einer fortlaufenden Fest- und Freudenzeit trägt, so haben sämtliche Ferien vom Weißen Sonntag bis Pfingsten Te Deum, eigene Antiphonen zum Benedictus und Magnificat, in der Messe auch Gloria. Auch wurde von jeher an keinem Tag dieser Quinquagesima gefastet und durchaus stehend gebetet.

Dem Gesagten zufolge erschien schon in der ältesten Zeit die christliche Wochenfeier recht deutlich als Erneuerung des Andenkens an Jesu Leiden und seine Grabesruhe (feria quarta, sexta, sabbatum) und an seine Auferstehung, sohin als Kirchenjahr in nuce.

4. Dem kirchlichen Gebrauch, an den einzelnen Ferien auch modo votivo bestimmte Geheimnisse unseres Glaubens oder einzelne Heilige zu feiern, begegnen wir schon im frühern Mittelalter. Im Missale Pius' V. sind als Votivmessen für die einzelnen Tage festgesetzt: für den Montag de Trinitate, für den Dienstag de angelis, für den Mittwoch de apostolis, für den Donnerstag de SS. Sacramento oder de Spiritu Sancto (innere Beziehung des Heiligen Geistes zur Eucharistie), für den Freitag de cruce vel de passione Domini, für den Samstag de b. Maria Virgine. — Die von Leo XIII. für die einzelnen Wochentage, an welchen Officium de ea vel simplicis trifft, concedirten Officien (5. Iul. 1883) sind: de angelis, de apostolis, de S. Ioseph, de SS. Sacramento, de passione, de immaculata conceptione. *

§ 3.

Von der christlichen Jahresfeier.

* 1. Wie die Christen seit ältester Zeit allwöchentlich den Tod und die Auferstehung des Herrn (am Sonntag) einfachhin liturgisch feierten, so thaten sie dies alljährlich mit besonderer Feierlichkeit, nämlich am Pascha, das man in Πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον unterschied. Das Pascha ist unter

den christlichen Jahresfesten jedenfalls das älteste und erscheint als Krystallisationskern für das ganze Kirchenjahr; denn nach Ostern richteten und richten sich alle beweglichen Feste, und noch im frühern Mittelalter begann mit dem Monat, in welchen Ostern, das Fest der Vita nova, fiel, das Kirchenjahr, wie noch dermalen die sogen. Scriptura occurrens im Stundengebet mit der Vorbereitungszeit auf Ostern, d. h. mit Septuagesima, von vorn beginnt.

2. Von dem Grundsatz ausgehend, daß im Laufe eines Kirchenjahres das gesamte Opus redemptionis, also nicht bloß Leiden und Tod des Herrn, sondern auch seine Geburt, sein öffentliches Leben und wunderbares Wirken in der Liturgie zur Darstellung kommen sollen, führte man schon früh (*August.*, Ep. 55 ad Ianuar. *Migne*, Patr. lat. 33. 204) auch ein Geburtsfest ein, welches den Mittelpunkt des sogen. Weihnachtsfestkreises bildet, und begann man allmählich mit Weihnachten resp. mit der Vorbereitungszeit auf Weihnachten das kirchliche Jahr, wie noch jetzt das Kirchenjahr mit Advent beginnt.

3. Pfingsten, nächst Ostern das älteste unter den christlichen Festen, bildete, wie schon sein Name andeutet, den Schluß des Osterfestes resp. der österlichen Zeit, und wußte man von einem eigentlichen Pfingstfestkreis nichts. Seitdem für sämtliche Sonntage nach Pfingsten bestimmte Meß-Perikopen feststehen, fing man an, einen eigenen Pfingstfestkreis zu unterscheiden, in welchem das Wirken des verklärten Christus durch den Heiligen Geist in seiner Kirche zur Darstellung kommt.

4. Je nachdem die jährlich wiederkehrenden Feste sich nach dem wandelbaren Osterfest richten oder stets auf den gleichen Monatstag fallen, unterscheidet man *festa mobilia* und *immobilia*. Erstere mußten, bevor es einen feststehenden Kalender gab (Gregorianischer Kalender 1582), und sollen an allen Kathedralkirchen auch noch jetzt an Epiphanie feierlich verkündet werden.

Die Namen für die einzelnen Monate hat die Kirche in ihren Kalender aus dem römischen herübergenommen, welcher das Jahr ursprünglich mit dem März begann (daher die Monatsnamen September, October u. s. w.). *

§ 4.

Der Weihnachtsfestkreis.

* 1. Den Tag der leiblichen Geburt des Herrn (nativitas, γένεσις κατὰ σαρκά) feierte man im Abendlande wahrscheinlich schon im dritten Jahrhundert, während im Orient dessen Feier erst im vierten Jahrhundert (Const. Ap. V, 13) eingeführt wurde. In einer 386 gehaltenen Homilie sagt Chrysostomus, es sei in Antiochien dieses Fest erst vor zehn Jahren vom Abendland her bekannt geworden. Schon im Gelasianum und Gregorianum hat das Weihnachtsfest drei Messen zur Feier der zeitlichen, mystischen (in der Taufe) und ewigen Geburt des Herrn. Die Väter weisen auf die innere Beziehung dieses Festes zur laufenden Jahreszeit hin, und nicht wenige von den heidnischen Gebräuchen bei der Sonnenwende erhielten in der christlichen Weihnachtsfeier ein christliches Gepräge. Weil zur Zeit der Sonnenwende gefeiert, heißt Weihnachten beim hl. Ambrosius (Serm. 4 de natali Domini. *Migne,* Patr. lat. 17. 614) die neue Sonne. Bezüglich der seit Franciscus von Assisi üblichen

Krippendarstellungen mit Ochs und Esel vgl. Hab. 3, 2 (nach der Itala: in medio duorum animalium cognosceris) und Js. 1, 3.

Der Christbaum sinnbildet Christum als den inmitten der durch Sünde erstarrten Welt grünenden Lebensbaum; die Lichter daran sinnbilden Christum als das Lebenslicht der Welt; die Gaben um den Christbaum deuten auf den Reichthum, den Christus durch seine Armut uns gebracht hat (2 Kor. 8, 9).

Der Stephanstag und die folgenden Tage stehen noch unter der Idee der Weihnachtsfeier und drücken aus, wozu der Heiland in die Welt gekommen sei, nämlich um für das blutige (Stephanus, Thomas von Canterbury, fest. ss. innocentium) und für das unblutige Martyrium zu befähigen (Johannes, Silvester).

2. Der Octavtag von Weihnachten fällt in die Kalenden des Januars, welche von den heidnischen Römern und den alten Deutschen mit allerlei Ausschweifungen, götzendienerischen und abergläubischen Handlungen begangen wurden, zu deren Sühne die Christen in ältester Zeit in den Neujahrskalenden Bußprocessionen (litaniae) hielten (*Gelas.*, Murat. I, 501. Turon. [567] can. 17). Schon im fünften und sechsten Jahrhundert wurde der 1. Januar als octava natalis (*Gelas.* l. c. 500), nachweislich seit dem sechsten Jahrhundert auch als festum circumcisionis (Turon. can. 17) gefeiert. Weil an Weihnachten die religiöse Feier zumeist dem Sohne Mariens galt, stellte man an der Octav von Weihnachten im Officium, weniger in der Messe, die allerseligste Jungfrau in den Vordergrund. Da bei den Juden die Namengebung bei der Beschneidung stattfand, so war im Grund genommen das festum circumcisionis auch das festum nominis Iesu. Seit 1721 ist ein eigenes Namen-Jesu-Fest auf den zweiten Sonntag nach Epiphanie eingeführt. Das Officium dazu ist von Bernhard de Bustis im 15. Jahrhundert, seit welcher Zeit es als Votivofficium gebetet werden durfte.

3. Die fromme Gewohnheit, auf das Geburtsfest des Herrn (Adventus im engern Sinne) als ein hohes Fest sich längere Zeit hindurch in besonderer Weise vorzubereiten (diese Vorbereitungszeit ist Adventus im weitern Sinne), begegnet uns zuerst am Ende des fünften Jahrhunderts in Gallien (*Greg. Tur.*, Hist. Franc. X, 31), wo man eine Quadragesima (von Martini beginnend) hielt. Von da verbreitete sich die Adventfeier und das Adventfasten in verschiedener Ausdehnung durchs ganze Abendland hin. In der römischen Liturgie haben wir seit Gregor dem Großen vier Adventwochen resp. vier Adventsonntage (Erinnerung an die düstern vier Jahrtausende vor Christus) und trägt der Advent behufs würdiger Vorbereitung auf das freudenreiche Weihnachtsfest mit seinen Gnaden (Geburt Christi in der Seele), sowie auf die Ankunft Christi zum Gericht vorwiegend das Gepräge büßenden Ernstes (Casula plicata, kein Gloria, kein Te Deum, keine Suffragien, die Preces flexis genibus zu beten), ohne übrigens die stille, sehnsuchtsvolle Freude über die Nähe des Geburtsfestes Christi auszuschließen (der Alleluja-Gesang im Officium dauert fort, an Sonntagen auch in der Messe; Dominica „Gaudete“). Die letzten sieben Tage vor Weihnachten haben solemnern Charakter; die sieben O werden beim Magnificat eingeschaltet, weil Maria es ist, welche den ersehnten und in diesen Antiphonen angeredeten Messias uns geboren hat; daher wird auch die allerseligste Jungfrau im Advent besonders verehrt, und ist für die letzten neun Tage vor Weihnachten die sogen. Roratemesse besonders

privilegirt, indem sie auch an Sonntagen, am Fest des hl. Thomas stets mit Gloria und Credo gefeiert werden darf.

4. Den Schluß der Weihnachtszeit bildet die 40 Tage nach der Nativitas, d. i. am 2. Februar erfolgte und jetzt liturgisch gefeierte *Praesentatio Domini* in templo et *Purificatio B. M. V.* (Aufhören des mit dem Advent begonnenen Alma Redemptoris, in welchem Maria speciell als Mutter Gottes gefeiert wird, und der Oratio: Deus qui salutis in der Messe und den Suffragien; Entfernung der Krippen). Im Stundengebet sowohl als in der Messe des in Rede stehenden Festes tritt die Praesentatio Domini in den Vordergrund. Zur Erinnerung daran, daß an diesem Tag Simeon den Heiland, das Licht der Welt, jubelnd in seinen Händen trug, pflegten die Gläubigen nachweislich seit dem vierten Jahrhundert (*Silviae* Peregrinatio 386, ed. *Gamurrini* 1887 p. 84) in feierlicher Procession (welche wegen der ausgelassenen heidnischen Lupercalienfeier am 2. Februar Bußcharakter hatte, weshalb jetzt noch violette Paramente) Lichter (*Hildephonsi Tolet.* [† 667], Serm. in purif.) als Symbol Christi in den Händen zu tragen, über welche in der vorausgehenden Segnung (*Bernard.*, Serm. 2. in purif.) übernatürliche Kräfte herabgefleht werden zu dem Zweck, auf daß die Gläubigen, welche sie tragen, desto sicherer gleich Simeon zur Anschauung des ewigen Lichtes im Himmel gelangen, ihr Erdenleben ein Lichtleben und eine Procession zum Himmel sei. *

§ 5.

Das Epiphaniasfest.

* 1. Eines der ältesten und höchsten Feste (im Mittelalter: „obrister Tag"; hochprivilegirte Octav) ist Epiphanie. Ἐπιφάνεια entspricht dem lateinischen apparitio, manifestatio, also Offenbarung, hier Offenbarung der noch vordem verborgenen Gottheit Christi (daher auch Θεοφάνεια), sei es nun, daß man dabei in erster Linie an die Offenbarung der Gottheit Jesu bei seiner Taufe denkt, wie im Orient, oder an die Offenbarung des in die Welt gekommenen Erlösers und seiner Gottheit an die Magier als Repräsentanten der gesamten Heidenwelt, wie im Abendlande (Dreikönigsfest). Nach alter Tradition waren es drei Magier, und zwar Könige; ihre Reliquien kamen 1164 von Mailand nach Köln.

Nachweislich schon im dritten Jahrhundert (Const. Apost. V, 13) feierte man im Orient das Fest der Epiphanie, an welchem man bis tief ins vierte Jahrhundert herein zugleich der Geburt des Herrn gedachte. Seit Einführung eines eigenen Geburtsfestes Christi ist Epiphanie im Orient nur noch Feier der Taufe Jesu, auch war es gleich Ostern und Pfingsten liturgische Taufzeit (ἑορτὴ τῶν φωτῶν).

Im Abendlande stand gleich anfänglich das Andenken der Offenbarung an die Magier im Vordergrund und dachte man dankbar an die Berufung der Heidenvölker; doch feierte man auch die Offenbarung der Gottheit Jesu bei seiner Taufe (besonders am Octavtag) und beim Wunder von Kana. Im Abendlande war an manchen Orten auch dieses Fest liturgischer Tauftag, womit vielfach die am Vorabend stattfindende Wasserweihe zusammenhängen mag, welche große Aehnlichkeit mit der Weihe des Taufwassers am Karsamstag

besitzt und nach einem am 6. December 1890 approbirten Formulare vorgenommen werden darf.

5. Die Evangelien der sechs Sonntage nach Epiphanie stehen unter der Idee der ἐπιφάνεια, der Manifestation der Gottheit des in der Weihnacht in tiefster Unscheinbarkeit in die Welt gekommenen Gottessohnes. Seine Gottheit manifestirte der göttliche Heiland bei seinem ersten Tempelbesuch (1. Sonntag nach Epiphanie), danach in verschiedenen Wundern (2., 3., 4. Sonntag nach Epiphanie) und durch seine wunderbare Lehrweise (Parabel am 5. und 6. Sonntag nach Epiphanie); mit gutem Grund kann man daher sagen: An diesen Sonntagen wird die öffentliche Lehr- und Wunderwirksamkeit des Herrn gefeiert. *

§ 6.

Der Osterfestkreis.

* 1. Wie die Christen seit ältester Zeit jede Woche den Tod (am Freitag) und die Auferstehung (am Sonntag) des Herrn mehr in einfacher Weise feierten, so begingen sie schon seit Apostelzeiten (1 Kor. 5, 7 f.) alljährlich um die Zeit des jüdischen Paschafestes, also um die Zeit, in welcher Christi Tod und Auferstehung wirklich erfolgt war, das Gedächtniß derselben in solemner Weise, d. h. sie feierten das christliche Pascha oder das Osterfest, welches seinen Namen von dem angelsächsischen Ostara = Fest zu Ehren der Frühlingssonne erhielt, mit Beziehung auf das Aufgehen der Lebenssonne in der Auferstehung, und in πάσχα σταυρώσιμον (Parasceve und Sabbatum sanctum) und πάσχα ἀναστάσιμον (Ostersonntag) unterschieden wurde. Nach dem Osterfest, als dem Mittelpunkte aller Feste, richteten sich von jeher die sogen. beweglichen Feste, und noch im fünften Jahrhundert galt der Monat, in welchen Ostern fiel, als der erste Monat des Kirchenjahres (*Aug.*, Ep. 55 ad Ianuar. c. 5). Die Streitigkeiten über den Tag des Osterfestes wurden der Hauptsache nach schon durch das Concil von Nicäa beigelegt, welches bestimmte, das Fest der Auferstehung soll am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond oder, falls dieser auf einen Sonntag fällt, am nächsten Sonntag gefeiert werden.

2. Wenigstens am Tage des Todes und fast überall am Tage der Grabesruhe des Herrn hielten alle Gläubigen seit Apostelzeiten (vgl. Marc. 16, 10) strenge Trauerfasten. Aber schon vom zweiten Jahrhundert an (näheres s. bei Dr. Linsenmayr, Kirchliche Fastendisciplin [München 1877] 23) begegnen wir neben diesem zweitägigen Trauerfasten im Orient und Occident einem vierzigtägigen Fasten behufs möglichst guter Vorbereitung zum Tag der Versöhnung (Karfreitag) und Tag des neuen Lebens (Ostersonntag, an welchem allgemeine Ostercommunion stattfand) in Christo durch Buße (satisfactorische Bedeutung der Fasten) und durch Loslösung aus den Banden der Sinnlichkeit (ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia).

Im einzelnen war die Gestaltung der Quadragesimalfasten nach Kirchenprovinzen sehr verschieden. In der römischen Kirche dauerte die allgemeine Verpflichtung noch zur Zeit Gregors I. im ganzen nur sechs Wochen, umfaßte also, weil an Sonntagen nie gefastet wurde, nur 36 eigentliche Fasttage (Zehnt von 360 Tagen). Zur Erzielung von 40 wirklichen Fasttagen wurde

dann, vielleicht noch unter Gregor I., das Caput ieiunii auf den Mittwoch vor dem ersten Fastensonntag verlegt. Wie im Orient, so begann man vereinzelt auch im Occident die Osterfasten schon sieben, ja acht oder neun Wochen vor Ostern, und anknüpfend an die uralte synekdochische (40 statt 42 Tage) Bezeichnung des sechsten Sonntags vor Ostern als Quadragesima, nannte man gleichfalls synekdochisch den siebenten Sonntag Quinquagesima, den achten Sexagesima, den neunten Septuagesima.

Die römische Kirche übrigens hielt für den Beginn des eigentlichen vorschriftsmäßigen Fastens am Aschermittwoch vor Dom. I. Quadragesimae fest und gab der nachmals auch von ihr acceptirten Septuagesimalzeit nur in der Liturgie das Gepräge büßenden Ernstes, um so allmählich auf das eigentliche Fasten vorzubereiten. In dieser Zeit der Vorfasten verstummt das Alleluja durch die ganze Liturgie; die officia de tempore haben, wie kein Te Deum, so in der Messe statt des Alleluja-Gesanges den Tractus; in den Laudes trifft der Psalm Miserere; violette Farbe wird genommen, aber noch dient die Dalmatica und Tunicella als indumentum laetitiae.

Weil mit Septuagesima bereits die Zeit der büßenden Vorbereitung auf Ostern anfängt, so beginnt auch die Scriptura occurrens von vorn, nämlich mit der Genesis, um über den Ursprung der Sünde und des Bußbedürfnisses zu orientiren. An den Dienstagen von Septuagesima an haben wir neuere Officien des Leidens Christi, um zum Büßen und Mitleiden mit Christus anzuregen. Zwischen Septuagesima und Aschermittwoch, je am Sonntag, Montag und Dienstag, findet vielfach feierliche Aussetzung des Allerheiligsten resp. vierzigstündiges Gebet statt zur Sühne aller Frevel des Carnevals; auch am Donnerstag vor Quinquagesima ist, wenn das Allerheiligste ausgesetzt wird, vollkommener Ablaß verliehen (Clemens XIII. 23. Juli 1765).

3. So lange die öffentliche Kirchenbuße bestand, erfolgte am Aschermittwoch (in capite ieiunii) die liturgische expulsio, und am Gründonnerstag die reconciliatio der öffentlichen Büßer, welche an den Montagen, Mittwochen und Freitagen (feriae legitimae) der Fastenzeit gesteigerten Bußübungen und Fasten bei Wasser und Brod sich unterziehen mußten, woran noch jetzt der specifische Tractus (Adiuva nos) in den Messen des Montags, Mittwochs und Freitags der Quadragesima erinnert. Ursprünglich hat man in capite ieiunii nur die öffentlichen Büßer vor ihrer expulsio eingeäschert. Seit dem zwölften Jahrhundert (Benevent. a. 1091 c. 4) werden, weil ja in der Quadragesima alle Gläubigen Büßer sind, auch alle eingeäschert. Diese Einäscherung ist nicht bloß signum poenitentiae, sondern auch ein Sacramentale.

Vom Samstag vor dem ersten Fastensonntag an wird die Vesper vor dem Mittagessen gebetet, weil in der Quadragesima bis weit ins Mittelalter herein am Abend erst die einzige Mahlzeit nach der Vesper genossen wurde. Die collatio am Abend kam erst im spätern Mittelalter auf (13. Jahrhundert), nur an Sonntagen, an welchen nicht gefastet wurde und darum auch nicht das übliche Fasten- oder Hungertuch vor dem Altar ausgespannt war, wurde die Vesper am Nachmittag gehalten.

Während der Quadragesima hat jede Ferie ihre eigene Messe (Stationskirchen), deren Lectionen aus dem Alten Testament genommen sind zur Ermahnung, daß die Sündenknechtschaft, aus welcher man sich durch Buße

und Fasten befreien will, dem alttestamentlichen Standpunkt entspricht. Mit dem Fasten verband man von jeher gesteigerten Gebetseifer (Officium defunctorum an Montagen, Gradualpsalmen an den Mittwochen, Bußpsalmen an den Freitagen der Fastenzeit) und größern Eifer in Anhörung des Wortes Gottes (Fastenpredigten, Almosengeben).

4. Inmitten der Fasten (Dominica mediana vel *Laetare*) gab die Kirche seit alters her der Freude Ausdruck über die bis dahin schon erzielten Früchte des Fastens, das zu einem fröhlichen Ostern und einst ins obere Jerusalem, d. h. in den Himmel, führen soll. An diesem Sonntag tragen die Leviten das indumentum laetitiae (Dalmatica, Tunicella); es sind auch die Altäre zu schmücken und wird die Orgel gespielt. Zu Rom findet auch in signum laetitiae die Weihe der goldenen Rose statt.

Am Mittwoch nach Laetare fand ehedem das Hauptscrutinium für die Katechumenen statt; daher nimmt die Messe auf die Taufe Bezug. Auch der Samstag vor dem Passionssonntag war, wie seine Messe zeigt, Scrutinientag und ist bis zur Stunde noch canonischer Ordinationstag.

Früher war der Palmsonntag, mit welchem die Leidenswoche beginnt, auch Passionssonntag; erst seit dem neunten Jahrhundert nachweislich heißt der Sonntag nach Lätare Dominica Passionis oder de cruce. Mit ihm nimmt die Vorbereitung auf das Osterfest einen noch ernstern Charakter an als bisher, und zwar zunächst durch die nunmehr beginnende ganz specielle Betrachtung der Kreuzesleiden Jesu (Vexilla regis, Pange lingua gloriosi lauream, Praefatio de cruce). Die Kirche schaut von diesem Tag an nur mehr auf ihr leidendes Haupt; daher fällt die Oration A cunctis nebst den suffragia Sanctorum aus, die Heiligenbilder werden verhüllt und unterbleibt der Psalm Iudica, Ausdruck der eigenen individuellen Stimmung des Celebrans und der Gläubigen; die Lesungen in der Scriptura occurrens werden aus Jeremias genommen. Schmerzerfüllt hinschauend auf die tiefe Unscheinbarkeit des Erlösers, welche zunächst in der durch das Tagesevangelium und die Epistel (Hebr. 9, 12) veranlaßten Verhüllung der Crucifixbilder gesinnbildet ist, läßt die Kirche in der Messe und in allen Responsorien des Officiums das Gloria Patri, welches ein cantus laetitiae ist, weg; nur am Ende der Psalmen behält sie es noch bei, um durch dessen Weglassung in den letzten drei Tagen der Karwoche ihre Trauer noch steigern zu können.

5. Die Woche, in welcher das Größte gefeiert wird, was es für den Christen gibt, nämlich die Versöhnung durch Jesu Leiden und Tod, heißt schon im christlichen Alterthum hebdomas magna (*Chrysost.*, Hom. 30 in Genes. *Migne,* Patr. gr. 53. 273), dermalen in der Liturgie hebdomas maior, auch sancta (Const. Apost. 5, 13); sie wurde stets in tiefster Trauer (chara, althochdeutsch = Trauer) und mit gesteigertem Fasten (Xerophagie) begangen. Ehedem ruhten während der ganzen Woche alle weltlichen Geschäfte, selbst die Gerichtsverhandlungen, auch schenkten in dieser Woche die christlichen Kaiser aus Dank für die Befreiung aus der Sündenknechtschaft den weniger gravirten Gefangenen die Freiheit, so wie ihrerseits die Kirche am Gründonnerstag die Büßer begnadigte. Daher führte diese Woche auch den Namen hebdomas indulgentiae.

Die Karwoche beginnt mit dem **Palmsonntag**, dessen Liturgie dermalen mehrfach gegliedert ist. Durch die Palmweihe (seit dem neunten Jahrhundert

in Gebrauch) wird über die Palmen und Oliven oder deren Surrogate (andere Baumzweige) übernatürliche Gnade herabgefleht, welche den Gläubigen, die sie bei der Procession in Händen tragen und bei sich aufbewahren, zur Lösung ihrer Lebensaufgabe und zur Erreichung ihres endlichen Zieles im Himmel (pervenire quo tendimus) förderlich sein soll. Nach Andeutung der Orationen sinnbildet die Palme den Sieg über das Fleisch (triumphos victoriae) und die Olive die Vollbringung übernatürlich guter Werke (frondeant opera).

Der einstige glorreiche Einzug in den Himmel auf Grund vollbrachter guter Werke und errungenen Sieges ist vorgebildet (schon 386) in der Palmprocession, welche dramatische Darstellung des triumphirenden Einzugs Christi in das irdische Jerusalem, aber auch Darstellung seines glorreichen Einzugs in den Himmel ist (Pochen an der Thüre). Das „Gloria, laus et honor“, von Theodulph von Orleans, einem Zeitgenossen Ludwigs des Frommen, verfaßt, ist die feierliche Huldigung der Gläubigen vor ihrem Könige Christus, den sie heute bei seinem Einzug in Jerusalem im Geiste begleiten. Früher fand diese Huldigung außerhalb der Kirche vor einem enthüllten Kreuzbild oder auch vor einem Evangelienbuch oder einer reitenden Christusfigur (Palmesel) statt und breiteten die Chorknaben Kleider aus und das Volk streute Palmzweige. Das Pochen an der Thüre drückte aus, daß die Gläubigen einst mit Christo in den durch seinen Sieg erschlossenen Himmel einziehen möchten. Der Sängerchor intra ecclesiam clausam repräsentirt einerseits die Volksscharen in der Stadt Jerusalem vor den verschlossenen Thoren, andererseits die Engel in dem noch verschlossenen Himmel. An vielen Orten wurde früher das „Attollite“ gesungen (*Martène,* De eccl. rit. III, 203).

Da mit dem Palmsonntag die eigentliche altkirchliche Leidenswoche beginnt, so bezieht sich dessen Messe durchweg auf das Leiden Christi. Schon zur Zeit Leos des Großen las man an diesem Tag sowie auch am Karmittwoch und Karfreitag seit dem zwölften Jahrhundert, sodann auch am Dienstag die Leidensgeschichte des Herrn. Schon im 13. Jahrhundert (Dur. VI. 68) wird die Passion in der jetzigen dramatischen Form gesungen († = Christus, vox bassa; c = Chronista = evangelista, vox media; s = synagoga, vox alta wegen der aufgeregten Stimmung der Juden). Weil die Passion ein Evangelium ist, so brennen während derselben auch in missa solemni nach S. C. R. 13. Iul. 1883 die Lichter (anders am Karfreitag); es fallen aber alle Ceremonien aus, welche die Lesung feierlich machen, ähnlich wie beim Requiem.

6. Seinen Höhepunkt erreicht der tiefe Ernst der Karwoche in den letzten drei Tagen (Triduum mortis Christi) derselben, an welchen die Kirche, ohne übrigens die Rücksicht auf den historischen Verlauf der betreffenden Thatsachen auszuschließen, speciell der dreitägigen Grabesruhe des Herrn, d. h. der ablatio sponsi, gedenkt (Matth. 9, 15. Joh. 16, 20). Daher werden an diesen drei Tagen die sogen. Trauermetten gehalten, welche dem Todtenofficium sehr ähnlich sind und matutinae tenebrarum heißen. Das allmähliche Auslöschen der Lichter am Triangel und auf dem Altar ist ein Sinnbild des glaubensschwachen Zurückweichens der Apostel und der übrigen Jünger; nur ein Licht, welches Christum sinnbildet (weißes Wachs), wird nicht ausgelöscht, sondern hinter den Altar (ins Grab) getragen. Der strepitus erinnert an das Bersten der Felsen beim Tode Jesu. Die Lamentationen sind auf die durch

die Sünde verwüstete Seele zu beziehen, welche das Jerusalem ist, das sich bekehren soll. Zeichen der tiefsten Trauer ist das völlige Verstummen des Gloria Patri und der Glocken sowie das Entfernen des Sanctissimum aus dem Tabernakel (ablatio sponsi); dieses Entfernen ist die eigentliche liturgische Grablegung.

In der Meßliturgie des **Gründonnerstags** (Coena Domini; grüner Donnerstag, vielleicht vom Genuß grüner Kräuter so genannt) hält sich die Kirche zunächst an den historischen Verlauf der Thatsachen, indem sie freudig (Gloria, indumenta laetitiae, Altarkreuz weiß verhüllt) die Einsetzung der Eucharistie (Epistel, Evangelium, Hanc igitur) feiert, ohne übrigens die Trauer über Jesu Leiden und Tod auszuschließen, da Introitus, Collecte, Graduale, Präfation ganz das Gepräge des Leidens tragen. Es bleibt Psalm Iudica aus und wird kein Pax wegen des Judaskusses an diesem Tage gegeben; auch verstummen vom Gloria an Orgel und Glocken. Nach der Messe, in welcher für die Karfreitagsliturgie präsanctificirt wird, findet die ablatio sponsi, d. h. Entfernung des allerheiligsten Sacramentes vom Altar, statt. Die allgemeine Priestercommunion ist Erinnerung an das Abendmahl und an die Celebration in alter Zeit.

An den Kathedralkirchen findet die Weihe der heiligen Oele intra missam statt, um den Zusammenhang der betreffenden Sacramente mit dem an diesem Tage eingesetzten heiligen Opfer anzudeuten. Die bei der Weihe von Chrisma und Oel assistirenden und in gewissem Sinne mitweihenden (exsufflant et halant) zwölf Priester repräsentiren die zwölf Apostel, in deren Gegenwart Christus beim Abendmahl die Weihe des Chrisma eingesetzt haben soll. Sieben Diakonen und sieben Subdiakonen sind dabei, weil in alter Zeit die Kathedralen je sieben solcher ministri hatten.

Die Entblößung der Altäre, welche Christum sinnbilden, ist Symbol der tiefsten exinanitio Christi, von welchem der Prophet (Js. 53, 2) gesagt hat: „Non est ei species" (Abwaschen der Altäre an diesem Tag, Reinigung der Kelche, Patenen, Ciborien, Lunulen u. dgl.).

Am Gründonnerstag findet auch die liturgische Fußwaschung statt, welche mandatum heißt, weil der göttliche Heiland sie verordnete (Joh. 13, 15) und ihr Ritus mit dem Wort mandatum beginnt. Sie ist ein nach Christi Vorbild aus opferwilliger Liebe vollzogener actus humiliationis des Obern, welcher aus diesem Grunde violette Paramente trägt; weil an sie Gnadenmittheilung geknüpft ist, galt sie von jeher als Sacramentale.

7. Am **Karfreitag** (Parasceve) gedenkt die Kirche der größten historischen Thatsache, des Opfertodes Jesu, dessen mystischer Vollzug in der Consecration an diesem Tage wegen der Erinnerung an den historischen Vollzug desselben unterbleibt. Es wird nur ein Communiongottesdienst, die sogen. Missa praesanctificatorum, gefeiert. Die Liturgie des Karfreitags hat noch ein ganz alterthümliches Gepräge und beginnt mit einer Prostration der Liturgen an den Stufen des Altars zum Zeichen der tiefsten Bußtrauer; dann folgen Lesungen, in welchen Jesu Tod und dessen Wirkungen in Prophetie (Oseas) und Typus (Osterlamm) vorausverkündet und sofort die Todesleiden selbst bei der Lesung der Passion geschildert werden. Dann folgt das sogen. Allgemeine Gebet in seiner frühesten Gestalt (zuerst Monitio, dann Genuflexio, dann Oratio), an welches sich bis ins achte oder neunte Jahrhundert an den meisten

Orten sofort das auf die Communion vorbereitende Pater noster samt der Elevation in ältester Form und dann die Communion selber, also die missa praesanctificatorum, anschloß.

Passend wurde schon im frühen Mittelalter zwischen dem Allgemeinen Gebet und der Missa praesanctificatorum die *Adoratio crucis* eingeschoben, welche die an diesem Tag fehlende Consecration, das mystische Errichten des Kreuzes durch Wandlung inmitten der Gläubigen, in gewissem Sinne vertreten, den an diesem Tag erfolgten Opfertod des Herrn sinnfällig in Erinnerung bringen und die Gläubigen zur reuevollen und dankbaren Anbetung des geopferten Gotteslammes (adoratio crucis) anregen soll.

Im Zusammenhang mit der adoratio crucis und mit der ehedem am Karfreitag allgemein üblichen Communion des Volkes kam seit dem zehnten Jahrhundert die Grablegung in einem eignen sogen. heiligen Grabe in Gebrauch. Die sinnfällige Darstellung des Kreuzestodes in der adoratio crucis fordert eine sinnfällige Darstellung der Grablegung, die am Karfreitag erfolgt war. Wo Laiencommunion am Karfreitag stattfand, legte man außer dem Crucifixbild die von der Communion übriggebliebenen consecrirten Hostien in das heilige Grab.

8. Am **Karsamstag** (Sabbatum sanctum, weil der heiligste Samstag) gedenkt die Kirche speciell der Grabesruhe des Herrn und des Weilens seiner Seele in der Unterwelt. Als dies ablationis sponsi war dieser Tag selbst im Orient strenger Fasttag. Weil an diesem Tage auch im Abendland das Fasten bis zum Morgen des Ostersonntags fortgesetzt wurde, fand noch im frühern Mittelalter die Liturgie mit allgemeiner Communion erst in der Osternacht (vgl. Collecte, Präfation, Postcommunion) resp. in der Morgenfrühe des Sonntags (vgl. Evangelium) statt, nachdem am Samstag morgens nur das letzte Scrutinium mit den Täuflingen, dabei die feierliche redditio symboli und abrenuntiatio Satanae, sodann erst spät abends die Weihe der Osterkerze, Prophetien, Weihe des Taufwassers und die Taufe selbst vorgenommen worden waren.

Weil theilweise noch der Trauerzeit, theilweise schon der Zeit des Osterjubels angehörend, hat noch dermalen die aus der Osternacht in den Vormittag des Karsamstags verlegte Meßliturgie gemischten Charakter. Sie trägt theilweise noch das Gepräge der Bußtrauer (Tractus, kein Credo, kein Pax, kein Agnus Dei, weil schon bei der Litanei gesungen; kein Offertorium, weil die Neophyten noch nicht opfern durften und als Opfer der Gemeinde die Osterkerze erscheint; keine Communio, weil an ihrer Stelle die Vesper steht); doch hat diese Messe auch, und zwar vorwiegend, schon den Charakter der Freude über die Auferstehung des Herrn. Es treffen weiße Paramente, ebenso wird Psalm Iudica gebetet; Introitus fehlt, weil schon vorbereitende Lesungen vorausgehen; dagegen wird das Gloria gesungen und findet feierliche Wiederaufnahme des Alleluja-Gesanges statt; Collecte, Epistel und Evangelium beziehen sich auf die historische Auferstehung des Herrn und die mystische Auferstehung der Gläubigen mit ihm.

Im Gegensatz zu den matutinae tenebrarum, bei welchen durch das Auslöschen resp. Entfernen selbst des letzten Lichtes am Triangel die Wegnahme Christi gesinnbildet ist, erscheint das neue Feuer bezw. das neue Licht sowie die davon angezündete, vom Diakon geweihte Osterkerze

(*Hier.*, Ad Praesidium a. 384) als Sinnbild der Auferstehung Jesu, in welcher das neue Lebenslicht über die Finsterniß triumphirte; daher der Jubelruf: Lumen Christi. Was die Lichtsäule für die Kinder Israels gewesen, das ist der in der Auferstehung verklärte Christus, der an seinem verherrlichten Leib noch die fünf Wundmale trägt. Daher werden quinque grana incensi in die Osterkerze gelegt und wird letztere als Symbol des Auferstandenen wiederholt als columna bezeichnet. Im *Exsultet* hauptsächlich wird dieser Sieg des Lichtes über die Nacht der Sünde und des Todes gefeiert, wie ihn Christus in seiner Auferstehung davontrug und wie er den Gläubigen in der Taufe, deren feierliche Ertheilung ehedem in der Osternacht stattfand, zu theil wird, nachdem zuvor auf die Taufe bezügliche Lesungen mit Gebet und Psalmengesang und die Taufwasserweihe stattgefunden haben, welche in die Zeit der Apostel zurückreicht und deren jetziges Formular jedenfalls uralt ist. Beim Zug zum Taufbrunnen wird die Osterkerze vorangetragen, denn sie ist als Symbol des Auferstandenen die Lichtwolke des Neuen Bundes, welche voranzieht durch das rettende Meer der Taufe. Ostern war stets die Haupttaufzeit, weil die Taufe Begräbniß und Auferstehung mit Christus ist (Röm. 6, 4); Pfingsten war nur Taufzeit, sofern es den Schluß der Osterzeit bildet; die Taufwasserweihe an Pfingsten ist nur eine Wiederholung der österlichen, muß aber stets vorgenommen werden (S. R. C. 12. Apr. 1755; 7. Dec. 1844; 13. Apr. 1874).

Dem Wortlaut des Missale und uraltem Herkommen entspricht es, jederzeit das Taufwasser im Taufbecken selber zu weihen, und wenn das Bedürfniß des Volkes es fordert, neben dem Taufbecken noch einen oder mehrere größere Wasserzuber aufzustellen. In diesem Falle wird man die Segensgebete in der Intention sprechen, gleich dem Wasser im Taufbecken, vor dem man bei der Weihe zunächst steht, auch das in diesen Wasserzubern befindliche zu weihen. Der Weihende wird die sämtlichen Handlungen zuerst am Wasser im Taufbecken, hierauf in gleicher Weise an dem in den Wasserzubern befindlichen vornehmen. Die Vornahme der erwähnten heiligen Handlungen erscheint als nothwendig, und ist es schlechthin unzulässig, lediglich im Taufbecken Wasser zu weihen und von demselben vor Eingießung der heiligen Oele in einem Kruge oder in einem andern kleinen Gefäße zu schöpfen und in das für das Volk bestimmte, mit Wasser gefüllte größere Gefäß zu schütten; denn es ist ein allgemein anerkannter, durch die Ritualvorschriften sanctionirter Grundsatz, daß nicht geweihte Materie nur dann geweiht werde, wenn die geweihte Materie derselben Art in größerer Quantität beigemischt werde. Zulässig ist es übrigens, in einem großen Zuber das Taufwasser zu weihen und aus diesem dann vor Eingießung der heiligen Oele das nöthige Quantum ins Taufbecken zu schöpfen; nicht aber hat S. R. C. am 17. Juni 1892 erlaubt, daß Pfarrkirchen das nöthige Taufwasser aus Kathedral- oder andern bevorzugten Kirchen beziehen.

Wo ein heiliges Grab aufgerichtet ist, findet am Karsamstag abends, in manchen Diöcesen erst am Ostersonntag in aller Frühe die sogen. Auferstehung statt, welche ehedem dramatischen Charakter hatte und mit dem Victimae paschali schloß.

9. Das **Osterfest** (Πάσχα ἀναστάσιμον) als das Fest der Vita nova cum Christo (Epistel der Festmesse), auf welches man durch vierzigtägige Buße

sich vorbereitete, galt von jeher als das höchste aller Feste des Kirchenjahres, und trägt daher seine Liturgie in allen Theilen das Gepräge der höchsten Freude: gesteigerter Alleluja-Gesang in der Messe und im Officium, welches propter neophytos sehr kurz ist und ehedem Officium neophytorum hieß. Es hat keinen Hymnus, weil das ganze Officium ein fortwährender iubilus ist, keine Capitula, quia non doctrina, sed exsultatio tantum est necessaria. Das Osterfest ist der ursprüngliche und eigentliche Tag der Ostercommunion, in welcher man das wahre Osterlamm, die Lebensspeise κατ᾽ ἐξοχήν, genoß. Seit Eugen IV. darf die Ostercommunion gemeinrechtlich acht Tage vor und acht Tage nach Ostern empfangen werden; die Bischöfe haben jedoch die Facultät, den Termin noch zu erweitern.

An Ostern, als am Fest der Vita nova, ließ man von jeher auch die gewöhnlichen Speisen weihen, und zwar zumeist solche, deren man sich in der Quadragesima hatte enthalten müssen, das ist: Fleisch (benedictio agni paschalis et aliarum carnium), Eier (das Ei ist auch Symbol der in potentia schon vorhandenen, vollends aber im Himmel erst zur Erscheinung kommenden Vita nova in den Gläubigen), Käse, außerdem Brod, früher auch noch Milch und Honig. Ursprünglicher Zweck dieser Speisenweihe war wohl der, damit man diese Speisen nach so langer Entbehrung nicht in sinnlicher Lüsternheit, sondern in heiliger Stimmung und zum Segen genieße.

Am Ostertag und während der Osterwoche zogen die Neugetauften zur Vesperzeit in Procession zum Taufbrunnen (St. Johann im Lateran), wobei das *Vidi aquam* gesungen wurde (näheres Augsburger Pastoralblatt 1860 S. 105, Art. von Dr. Thalhofer), und zwar ante imaginem crucifixi, weil der Taufquell aus der geöffneten Seite des Herrn entsprungen ist (Commemoratio crucis, als Siegeszeichen in der Osterzeit). Bis ins zehnte Jahrhundert war die ganze Osterwoche gebotener Feiertag, täglich mußten die Neophyten communiciren, durften aber noch keine Oblation bringen; statt ihrer brachten die Oblation die Pathen, wie die Einschaltung im Hanc igitur andeutet. Am Samstag, als am Octavtag der Taufe, legten in der römischen Kirche die Neophyten ihre Taufkleider ab, in der afrikanischen Kirche erst am sogen. weißen Sonntag (pascha annotinum). Vom 15. bis 18. Jahrhundert waren Ostermärlein in der Predigt am Ostermontag gebräuchlich.

10. Die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten hießen ehedem *Quinquagesima* oder *Pentecoste* im weitern Sinne und hatten quasifestlichen Charakter. Noch jetzt wird während dieser ganzen Zeit, mit Ausnahme des Pfingstsamstags, welcher erst sehr spät (*Leon.*, Mur. I. 317) Fasttag wurde, nicht gefastet und stehend gebetet, wie an den Sonntagen. Auch die Ferien dieser Zeit haben Gloria und Te Deum sowie die Praefatio paschalis.

Die Himmelfahrt des Herrn wurde jedenfalls im dritten Jahrhundert (Const. Apost. 5, 19) als hoher Festtag begangen. Im Hinblick auf Luc. 24, 50 fand an diesem Tage vielfach noch eine Procession statt (Oeschgang). Nach dem Evangelium soll zum Ausdruck der Himmelfahrt des Herrn die Osterkerze ausgelöscht werden; in Deutschland dient sie jedoch nach dem Diöcesangebrauche noch als Wetterkerze bis Kreuzerhöhung. *

§ 7.

Pfingsten und die nachpfingstliche Zeit.

* 1. Der 50. Tag nach Ostern erscheint schon in den apostolischen Constitutionen (5, 20) als sehr hoher Festtag und entspricht dem jüdischen Wochenfest (Lev. 23, 15 ff.). Gegenstand seiner Feier ist die Sendung des Heiligen Geistes (Apg. 2, 4), der das Gesetz der blutvergießenden Liebe (rothe Farbe) in die Herzen der Gläubigen schreibt und ihnen die primitiae spiritus (Röm. 8, 23) verleiht. Als Tag der Sendung des Spiritus adoptionis war Pfingsten seit ältester Zeit Tauftag; schon in altchristlicher Zeit kam die jejunirte Vigil in Aufnahme, und es wurde dann nicht mehr am Pfingsttag selber, wie ehedem, sondern an der Vigil post nonam die Taufwasserweihe und die Taufe vorgenommen. Die Feier des Pfingstfestes setzt sich fort bis zum nächsten Samstag, mit welchem die österliche Zeit schließt, und zwar post nonam. Einen liturgischen Octavtag von Pfingsten hatte die römische Kirche nie, so wie man auch bis tief ins Mittelalter herein höchstens sechs bis sieben der nachpfingstlichen Sonntage als dominicae post Pentecosten, die folgenden aber als Sonntage nach Peter und Paul, nach Laurentius, nach Cyprian, nach Michaelis zählte und von einem eigentlichen Pfingstfestkreis gar nichts wußte. Schon der Name Pfingsten charakterisirt dieses Fest als zum Osterfest gehörig und als Abschluß des Osterfestes.

Eigene Meßformularien für die Sonntage nach Pfingsten bis zur Adventszeit entstanden erst im Laufe des Mittelalters; sie waren bis auf das Missale Pius' V. nach Diöcesen mannigfach verschieden, und es wird sich ein einheitlicher, etwa durch die Idee des Pfingstfestes beherrschter Organismus in denselben nicht nachweisen lassen.

2. Einem Trinitatisfest begegnen wir, und zwar bald am Sonntag nach Pfingsten, bald am Sonntag vor Adventsbeginn, vereinzelt schon im zehnten Jahrhundert. Nachdem es längere Zeit Widerspruch gefunden, ward es endlich von Johann XXII. (1316—1334) für die ganze Kirche vorgeschrieben. Es ist Collectivfeier aller Offenbarungsthaten des dreieinigen Gottes.

3. Durch ein Gesicht der Nonne Juliana von Cornelymünster bei Lüttich veranlaßt, führte Bischof Robert von Lüttich (1246) zunächst in seiner Diöcese ein eigenes, am Donnerstag nach Trinitatis zu begehendes *Festum corporis Christi* ein, um dankbar die Liebe zu verherrlichen, welche der Heiland in der Eucharistie uns erweist, und Nachlässigkeiten im cultus eucharisticus gutzumachen. Das Fest fand aber anfänglich vielfachen Widerspruch und wurde erst im Laufe des 14. Jahrhunderts auf Anregung Clemens' V. auf dem Concil von Vienne (1311) im ganzen Abendland recipirt. Die Procession ist weder von Urban IV. noch von Clemens V. angeordnet, sondern kam erst allmählich auf dem Wege der Gewohnheit in allgemeinen Gebrauch. Die vier Stationen bei der Procession mit Lesung der Initia evangelii (um anzudeuten, der eucharistische Christus sei der in den Evangelien verkündete), Oration und Segenertheilung kennt der römische Ritus nicht. Durch diesen viermaligen sacramentalen Segen soll alles Uebel abgewendet und durch den eucharistischen Mittler auch über die unfreie Creatur (Feldfrüchte) Gottes Segen herabgezogen werden.

Das Officium und die Messe des Festes sind vom hl. Thomas von Aquin verfaßt. Wegen der vielen Ablässe, welche Urban IV., dann Martin V. (1429) und Eugen IV. (1433) für den Besuch des Gottesdienstes am Frohnleichnamstag und während der Octav verliehen haben, bezeichnet das Volk häufig diesen Tag als „Antlaßtag".

Am Fest selber können alle, welche der ersten oder zweiten Vesper und der Messe anwohnen, je 400 Tage, infra octavam je 200 Tage Ablaß gewinnen. Für das Anwohnen bei den kleinen Horen ist am Festtag selber für jede dieser Horen ein Ablaß von 160 Tagen, infra octavam von 80 Tagen verliehen.

4. Die Feier des Herz-Jesu-Festes, zunächst durch ein Gesicht (am 16. Juni 1675) der Salesianerin Margaretha Maria von Alacoque († 1690) zu Paray le Monial veranlaßt, wurde erst durch Pius IX., welcher auch die genannte Nonne beatificirte, als duplex maius für den Freitag post octavam Corporis Christi der ganzen Kirche vorgeschrieben (23. Aug. 1856). Leo XIII. (28. Juni 1889) hat dieses Fest zu einem Fest erster Klasse erhoben, aber ohne Octav. Früher war Officium und Messe (erst seit 1765 von der S. R. C. approbirt) nur auf Ansuchen einzelnen Kirchen concedirt worden.

Object dieses Cultes ist das leibliche Herz Jesu als physisches Organ und als Symbol der gesamten, besonders im Leiden und in der Eucharistie bethätigten Liebe Jesu zu uns Menschen. Zweck dieses Cultes ist die Sühne aller Sünden, welche dem liebenden Erlöser, zumal insofern er in der Eucharistie unter uns wohnt, zugefügt werden, und dann Entflammung der Gläubigen zu intensiver Gegenliebe. Die Herz-Jesu-Andacht und die sie fordernde Herz-Jesu-Bruderschaft samt dem Gebetsapostolat sind gerade für unsere Zeit, in welcher die Herzen so vieler erkaltet sind, von größter Wichtigkeit. *

§ 8.

Die Kreuz- und Leidensfeste des Herrn.

* 1. Schon im vierten Jahrhundert (cf. *Cyrill. Hier.*, Cat. 4 n. 10) wurde an verschiedenen Orten, welche Partikeln von dem auf Bemühen der Kaiserin Helena gefundenen heiligen Kreuz besaßen, alljährlich am 14. September ein Fest gefeiert zur Verherrlichung des in der Grabeskirche zu Jerusalem an diesem Tage vor den Blicken der Gläubigen in die Höhe gehobenen (daher exaltatio) und ihnen so gezeigten heiligen Kreuzes. Dieses Fest kam im Orient zu besonderem Glanz, seit Kaiser Heraklius (631) das heilige Kreuz von den Persern zurückerobert und im Triumph auf seinen Schultern wieder in die heilige Grabeskirche getragen hatte. Das nur im Abendlande gefeierte Festum inventionis s. crucis (am 3. Mai) begegnet uns schon im Gelasianum, ebenso das Festum exaltationis; die morgenländische Kirche feiert nur das letztere. In Deutschland kamen beide Kreuzfeste, an welchen der am Kreuze errungene Triumph des Gekreuzigten gefeiert und für die Gläubigen das Heil vom Kreuze und besonderer Schutz gegen den Satan erfleht wird, erst seit dem neunten Jahrhundert (vgl. Kirchenlexikon [2. Aufl.] VII, 1095) in Aufnahme. Der Cultus des wahren Kreuzes Christi ist wegen des physischen Contactes, in welchen der Gottmensch mit diesem Kreuze kam, höher als der Cult von Reliquien, weshalb die Particula crucis triplici ductu incensirt (vgl. I, 692)

und, wenn sie ausgesetzt ist, vor ihr genuflectirt wird; auch darf sie bei Processionen unter einem Baldachin getragen werden (S. R. C. 13. Iun. 1643).

2. Die speciellen Leidensfeste, welche dermalen von Septuagesima an und während der Quadragesima gefeiert werden (festa de oratione in monte Oliveti, passione, spineae coronae, lanceae et clavorum, sindonis, quinque vulnerum, pretiosissimi sanguinis), sind fast alle erst in neuerer Zeit entstanden, waren anfänglich nur einzelnen Diöcesen concedirt und müssen noch jetzt keineswegs in der ganzen Kirche de praecepto gefeiert werden. Bei den meisten dieser Feste wird ausschließlich die Person des Erlösers gefeiert; in festo spineae coronae, lanceae et clavorum wird nur nebenbei auch diesen Leidensinstrumenten cultus latriae relativus gezollt. *

§ 9.

Die Feste der allerseligsten Jungfrau (cultus hyperduliae) und der Heiligen (cultus duliae).

* 1. Der tiefste Grund für die in der Kirche allzeit (älteste Väter, Marienbilder in den Katakomben) vorhandene und infolge der christologischen Streitigkeiten (Concil von Ephesus [431]; θεότοκος) noch erhöhte Marienverehrung liegt in ihrer Gottesmutterschaft, durch welche sie in eine ganz besondere, jede andere hoch überragende affinitas zu Gott dem Dreieinigen getreten ist. Daraus erklärt sich die Thatsache, daß gerade jene Marienfeste, welche zugleich festa Domini sind, und an welchen Maria so recht als Mutter Gottes erscheint, zu den ältesten Marienfesten gehören.

Das Festum *annuntiationis B. M. V.*, in der römischen Kirche stets am 25. März gefeiert, reicht wahrscheinlich bis ins vierte Jahrhundert hinauf. Das Festum *purificationis* (praesentationis Domini in templo) schrieb Kaiser Justinian zur Zeit einer großen Pest (526) für den ganzen Orient vor. Im Abendland begegnen wir demselben im Gelasianum und Gregorianum. Die Procession mit den Lichtern ist etwas spätern Ursprungs. Das Festum *assumptionis* feierte man im Orient und in Gallien jedenfalls schon im sechsten Jahrhundert; auch in Rom zählte es schon unter Papst Sergius (680) zu den hohen Festen. Seit Leo IV. hat dieses Fest jejunirte Vigil und Octav. Die *nativitas B. M. V.* wird im Abendland erst allgemein seit dem zehnten Jahrhundert, in Rom schon unter Sergius gefeiert. Das Festum *conceptionis* allgemeiner erst seit dem 13. Jahrhundert, als gebotener Festtag erst seit 1708, als Festum immaculatae conceptionis seit 1854 vorgeschrieben, in welchem Jahre die immaculata conceptio als de fide erklärt wurde.

Außer diesen fünf Marienfesten, die nach allgemein kirchlichem Recht gebotene Feiertage sind (mit Ausnahme Frankreichs und der linksrheinischen Diöcesen), werden im Laufe des Kirchenjahres noch mehrere andere Feste in honorem B. M. V. in der ganzen abendländischen Kirche de praecepto gefeiert: das Festum *visitationis B. M. V.* am 2. Juli, vom Concil von Basel allgemein vorgeschrieben; dann Maria de *mercede* (merces = Preis für Auslösung der Gefangenen; Orden für diesen Zweck unter dem Schutze Mariens errichtet 1223), erst unter Innocenz XII. allgemein eingeführt; Maria de monte *Carmelo* (Scapulierfest am 16. Juli), allgemein seit dem Jahre 1726;

dedicatio B. M. V. ad nives, ursprünglich nur in Rom, allgemein erst seit Pius V. gefeiert; Festum *nominis B. M. V.* seit 1683 allgemein gefeiert; *praesentatio B. M. V.* am 21. November seit Sixtus V. 1585. Festum *Rosarii B. M. V.* wurde, nachdem es längst von den Dominikanern und den Rosenkranzbruderschaften gefeiert worden war, durch Clemens XI. 1716 für die ganze Kirche vorgeschrieben zum Dank zunächst für die Siege über die Türken und dann auch für die Siege über die Häresie und die sonstige Bosheit der Menschen (Maria de victoria); durch Leo XIII. (5. Aug. 1888) erhielt dieses Fest ein eigenes Officium und wurde zum Festum secundae classis erhoben; das Festum *septem dolorum* am Freitag vor dem Palmsonntag, von Benedikt XIII. 1727 auf die ganze Kirche ausgedehnt; Festum septem dolorum secundo am dritten Sonntag im September zur Feier Mariens als der *regina martyrum*, als der auf Grund ihrer Schmerzen verklärten Gottesmutter.

Außer diesen de praecepto zu feiernden Marienfesten gibt es noch zahlreiche, deren Feier nicht vorgeschrieben, aber concedirt und in vielen Diöcesen recipirt ist, nämlich das Festum *translationis almae domus* am 10. December von Innocenz XII.; Festum *exspectationis* partus am 18. December u. s. w. Näheres s. bei *F. Holweck,* Fasti Mariani. Friburg. 1892.

2. Zu Ehren des heiligen Erzengels Michael wurde schon von Konstantin eine herrliche Basilika in Konstantinopel erbaut, das sogen. Michaelion, von Kaiser Justinian sogar sechs Michaelsbasiliken. Infolge verschiedener wunderbarer Erscheinungen dieses heiligen Erzengels, z. B. in Monte Gargano in Apulien (493; apparitio am 8. Mai), fand sein Cult sodann auch in der Väterzeit und besonders im frühern Mittelalter sehr weite Verbreitung; viele Kirchen wurden ihm geweiht. Die Einweihung der unter Bonifatius I. erbauten Michaelskirche in Rom wird am 28. September als dedicatio b. Michaelis archangeli gefeiert.

Ein Fest der heiligen Schutzengel wurde für Oesterreich durch Paul V. concedirt, allgemein vorgeschrieben erst durch Clemens X. 1670, und zwar für den 2. October. Bei uns in Deutschland wird vi concessionis das Schutzengelfest am ersten Sonntag im September (computo ecclesiastico) gefeiert.

Die spät eingeführten Feste der Erzengel Gabriel am 18. März, und Raphael am 24. October sind nicht allgemein vorgeschrieben. Michael galt speciell als der Protector Germaniae, und daher war sein Bild bis ins elfte Jahrhundert auf den Fahnen des deutschen Reiches.

3. Schon in frühester Zeit wurden die Todestage der Martyrer durch Opferfeier, also liturgisch begangen; einmal um Gott zu danken für das Große, so er an den Martyrern und durch sie gethan, sodann aber auch, um die Martyrer selbst zu ehren. Die Apostolischen Constitutionen (8, 33) bezeichnen die Aposteltage, unter welchen seit ältester Zeit der Todestag Petri und Pauli besonders ausgezeichnet war, als gebotene Feiertage. Sehr alt ist auch Petri Stuhlfeier, die bis ins 8. Jahrhundert nur eine Feier war, am 22. Februar (jetzt cathedra Romana am 18. Januar, cathedra Antiochena am 22. Februar), und der Bestellung Petri als Oberhaupt der Kirche gilt (daher auch natale Petri genannt), sohin Feier des Primates Petri ist.

Die nativitas *Ioannis Baptistae* wurde schon im vierten Jahrhundert gefeiert, die decollatio bereits zur Zeit des Papstes Gelasius.

Erst seit dem Aufhören der Christenverfolgungen fing man im vierten Jahrhundert allmählich an, auch die Todestage der Bekenner, deren entsagungsvolles Leben man als unblutiges Martyrium auffaßte, liturgisch zu feiern. Wohl die ältesten confessores, die liturgische Feier erhielten, sind Papst Sylvester und Bischof Martinus von Tours.

Ein Fest des hl. Joseph wurde im Abendland (im Orient früher) erst seit dem 14. und 15. Jahrhundert gefeiert, zunächst an einzelnen Orten, und zwar am 19. März. Gregor XV. erhob es 1621 zum gebotenen Feiertag, Pius IX. am 7. Juli 1871 zum duplex primae classis. Am dritten Sonntage nach Ostern wird noch ein eigenes *Patrocinium* s. Iosephi (secundae classis) gefeiert. Diese beiden Josephsfeste haben jetzt Credo, weil der hl. Joseph durch Pius IX. (im angeführten Decret) als Patronus Ecclesiae erklärt wurde. Durch diesen Papst wurde der hl. Joseph am 7. Juli 1871 auch in die suffragia sanctorum und in die Oration „A cunctis“ aufgenommen. In die Allerheiligenlitanei wurde der Name des hl. Joseph schon durch Benedikt XIII. 1729 eingereiht. Ein ganz besonderer Förderer der Verehrung des hl. Joseph ist Leo XIII.; denn der Monat März und der Mittwoch jeder Woche wurde (durch S. R. C. 5. Iul. 1883) speciell seiner Verehrung geweiht.

Joachim und Anna, die Eltern der allerseligsten Jungfrau, wurden in der griechischen Kirche schon früh liturgisch verehrt; in der römischen Kirche, wo Mißtrauen gegen die in den apokryphen Evangelien enthaltenen legendenartigen Nachrichten über Joachim und Anna herrschte, wurde das Fest der hl. Anna (26. Juli) mit Genehmigung Roms zuerst in England (1378), sodann allgemein im Jahre 1584 durch Gregor XIII. eingeführt. Ein Fest des hl. Joachim begegnet uns im Abendlande erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts, von Gregor XIV. i. J. 1522 fixirt auf den Sonntag infra octavam assumptionis B. M. V., von Leo XIII. am 1. August 1879 zu einem duplex secundae classis erhoben.

Das Fest des Heiligen oder der Heiligen, auf deren Titel eine Kirche consecrirt oder benedicirt ist und unter deren Schutz (Patrociniumsfest) sie gestellt ist, wird als Festum primae classis cum octava gefeiert, und wenn der betreffende Heilige zugleich, wie gewöhnlich, Ortspatron ist, auch als gebotener Feiertag begangen. Ist eine Kirche auf den Titel eines Geheimnisses, z. B. ss. Trinitatis, s. Crucis, conceptionis vel assumptionis B. M. V., geweiht, so gilt bezüglich der Feier das gleiche, das Fest selber aber wird nicht als Patrociniumsfest, sondern als Titularfest im engern Sinne bezeichnet. Filialkirchen und öffentliche Oratorien haben keine eigene Patrociniumsfeier.

Wie der *dies dedicationis* selber, so ist auch der dies anniversarius dedicationis als festum primae classis cum octava zu begehen.

Das Fest Allerheiligen wird seit Gregor IV. (834) in der römischen Kirche am 1. November gefeiert. Die Commemoratio *omnium fidelium defunctorum* hat sich durch Odilo von Clugny, der sie zuerst für die Klöster seines Ordens im zehnten Jahrhundert einführte, nach und nach im ganzen Abendland verbreitet.

O. A. M. D. G.

Register.

(Die römischen Ziffern bezeichnen den Band, die arabischen die Seitenzahl.)

Thalhofer, Valentin

Handbuch der katholischen Liturgik

Bd.: 2

1890